اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۶۲ء

مدیر:

ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۶۲ء)
مدیر	:	محمد رفیع الدین
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	کراچی
سال	:	۱۹۶۲ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۱۰
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد : ۲ | اقبال ریویو: جنوری تا مارچ، ۱۹۶۲ء | شمارہ : ۴

طبع اول : جنوری ۱۹۶۲ء

طبع دوم : فروری ۱۹۸۳ء

تعداد : پانچ سو

قیمت فی شمارہ : ۱۰ روپے (۲۰۰۰ ڈالر / ۱۰۰۰ پونڈ)

طابع : مکتبہ جدید پریس لاہور بتوسط
اسلامک بک فاؤنڈیشن لاہور

ناشر : اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور

بسعی و اہتمام : ڈاکٹر وحید قریشی ، ڈائرکٹر

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

مدیر: ڈاکٹر محمد رفیع الدین　　　　مدیر معاون: خورشید احمد

جلد ۲　　　　جنوری ۱۹۶۲ء　　　　عدد ۴

مندرجات

اس شمارے کے مضمون نگار

---

* ڈاکٹر سید عبداللہ ۔ صدر شعبۂ اردو ۔ دانش گاہ پنجاب ۔ لاہور

* فروغ احمد ۔ نائب مدیر ۔ روز نامہ پاسبان ۔ ڈھاکہ

* یوسف سلیم چشتی ۔ لیکچرار ایچسن کالج لاہور

* صالحۃالکبریٰ عرشی ۔ رامپور۔

* نصیر احمد ناصر ۔ معتمد ۔ اردو انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ۔ لاہور

اقبال ـــــ ایک ادبی فنکار

ڈاکٹر سید عبداللہ

اقبال کی حکیمانہ عظمت کو مشرق و مغرب میں تسلیم کیا جاچکا ہے، اور ان کے فکر کی خاصی تنقید بھی ہوچکی ہے، مگر ان کی ادیبانہ فن کاری کا ابھی تک (جہاں تک مجھے معلوم ہے) مکمل تجزیہ باقی ہے۔ اور ان کی شاعری ان کی حکمت کے کثرت اعتراف کے اندر کچھ دب سی گئی ہے، اور اس معنی میں کہ اقبال کی شاعرانہ عظمت ان کی حکیمانہ عظمت سے کسی طرح کم نہیں، اقبال پر اکثر تنقیدیں جہاں ان کے لئے وسیلۂ عظمت بنی ہیں، وہاں ایک حد تک حجاب عظمت بھی ثابت ہوئی ہیں۔ فیضی نے جب یہ کہا تھا کہ 'امروز نہ شاعرم نہ حکیم'، تو اس سے ان کے دور کے مروجہ اقدار فن کا پتہ چلتا ہے، اور ہر چند کہ خود اقبال بھی شاعری کے لقب یا خطاب سے بچتے ہی رہے، مگر ان کا زمانہ یا کم از کم ان کے بعد کا تنقیدی شعور، فن کو حکمت سے کسی عنوان کم تر نہیں سمجھتا اور یہ خیال کرتا ہے کہ فضیلت کے اعتبار سے کسی ایک کی ترجیح اور کسی دوسرے کی تقبیح نہ صرف خلاف حقیقت بات ہے بلکہ انسان کی ہمہ گیر صلاحیتوں کی ناسپاسی بھی ہے۔ اور اس پر اضافہ یہ کہ اقبال نے شعر کے فن کو خود بھی نہ صرف سراہا بلکہ حکمت محض کے مقابلہ میں اس کی فضیلت بھی بیان کی ـــ ع :

شعر اگر سوزے ندارد حکمت است

اور سچ پوچھئے تو اقبال کی شاعری کو حکیمانہ شاعری کہنے سے بھی بات نہیں بنتی، کیونکہ حکیمانہ شاعری اپنی ماہیت کے اعتبار سے فن کے خلاف کچھ زبردستی سی ہے۔ اسی سبب سے حکیمانہ شاعری اکثر اوقات بے مزہ اور خشک ہوتی ہے اور کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ اس طریق کار کی وجہ سے شاعری کی صورت تو بنتی نہیں، البتہ شاعر الٹا اپنے فلسفے ہی کو زخمی کر بیٹھتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اب کچھ یہ خیال بھی تسلیم ہو چلا ہے کہ شاعری اور سائنسیت یا سائنسی افکار میں کوئی اصولی لڑائی نہیں، چنانچہ کچھ لوگ شاعری اور میکانکی زندگی کے مابین مصالحت کرانے کی سعی کر رہے ہیں۔

—— مگر یہ بھی غلط نہیں کہ شاعری کے اس تصور کو ابھی قبول عام حاصل نہیں ہوا۔ کیونکہ سائنسی شاعری میں جذباتی "برتاؤ" (Electrification) کی کیفیت نہیں ہوتی۔ وجہ ظاہر اور وہ یہ کہ شاعرانہ برتاؤ کا پاور ہاؤس سائنس اور فکر کے پاور ہاؤس سے جدا واقع ہوا ہے، شاعری میں اصلی لہر جذبے اور تخیل کے منبع سے ابھرتی ہے — اور سائنسی فکر کی ہر لہر تجربی شعور سے اٹھ کر عام راستوں سے مخاطب تک پہنچتی ہے، اس میں مخاطب کے لئے کوئی انوکھی اور چونکادینے والی بات نہیں ہوتی، اس لئے تخیل میں کوئی حرکت پیدا نہیں ہوتی —— ہاں یہ ہے کہ بعض شاعر ان عقلی یا تجرباتی حقائق میں جذباتی "برتاؤ" پیدا کرنے کے لئے خیال اور جذبے کے پاور ہاؤس سے عارضی (Connection) ملاکر حکمت کو شاعری بنالینے کی صلاحیت رکھتے ہیں، مگر کون کہہ سکتا ہے کہ اس کے باوجود بھی وہ اعلیٰ شاعر قرار دیئے جاسکتے ہیں یا نہیں (۱)

انہی وجوہ سے مجھے ہمیشہ تامل رہا ہے کہ میں اقبال کی شاعری کو حکیمانہ شاعری کہوں، کیونکہ اس طرح اقبال کی شاعرانہ عظمت کو نقصان پہنچتا ہے، اور پھر مسئلہ یہ بھی تو پیدا ہوجاتا ہے کہ اقبال سب سے پہلے کیا تھا حکیم یا شاعر؟ بہ حیثیت شاعر بڑے تھے یا بہ حیثیت حکیم؟ — اور مجھے اس کا فیصلہ کرنے میں بڑی دشواری پیش آرہی ہے، کیونکہ میں اقبال کو سچ مچ ایک عظیم ادبی فنکار سمجھتا ہوں۔ بلکہ یہ کہنے پر مجبور ہورہا ہوں کہ وہ اصلاً ایک عظیم فن کار ہی تھے، مگر اس فیصلے پر کسی کو پریشان ہونے کی ضرورت نہیں کیونکہ میں اس زمانے کا آدمی ہوں جس میں کسی اعلیٰ فن کار کو کسی بڑے حکیم کے برابر کہہ دینا کوئی بری بات نہیں۔ ہمارے زمانے میں فن کا حقیقی رتبہ تسلیم کرلیا گیا ہے!

اس میں تو کچھ شبہ نہیں کہ اقبال کی ذات میں متعدد قابلیتیں

---

(۱) Laurence Lerner نے اپنی کتاب The Truest Poetry کے ایک باب Literature is Knowledge میں اس موضوع پر بہت عمدہ بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں اس نے Max Eastman کی کتاب (The Literary Mind) کے حوالے سے شاعری کو ایک غیر سائنسی چیز بھی کہا ہے، اگرچہ اس کتاب میں ادب کے دوسرے نظریات کو بھی پیش کیا ہے۔

جمع تھیں، جس طرح فن میں ان کا مقام بڑا ہے، اسی طرح حکمت میں بھی ان کا مقام محفوظ ہے، ان کے ہاں حقائق کو بھی مرکزی حیثیت حاصل ہے، ان کی شاعری میں مابعدالطبیعیات، کائنات و حیات کے مسائل، اور بنی نوع انسان کی تقدیر اور نصب‌العین سے متعلق منظم افکار پائے جاتے ہیں، مگر یہ افکار منطقی قضیوں کے سلسلے نہیں، ان میں شاعری بھی ہے۔ ان کی شاعری شاعری بھی ہے، اور علم بھی اور یہی چیز ان کے ذہنی مثیل گوئٹے کو بھی حاصل تھی، اس کی تخیلی صلاحیت اس کے فکر کو اتنی خوبصورت شکل میں ڈھال لیتی تھی کہ اس کے خشک ترین فکری حقائق بھی تصویر رنگیں بنکر اعلیٰ ادب کی سطح پر جا پہنچتے تھے (۱)

اس تمہید کے بعد اقبال کی ادیبانہ فنکاری کی بحث آتی ہے، مگر اس کے لئے بھی ان کی تخلیقی صلاحیت کی نوعیت اور مزاج کے خاص رنگ ہر ایک مقدمہ ضروری ہے۔ اقبال کے بعض نقادوں نے ان کے مزاج کو رومانیت سے متصف قرار دیا ہے، بعض نے ان کو کلاسیکی ربط و نظم کا دلدادہ خیال کیا ہے اور بعض کو ان کے کلام میں حقیقت نگاری بھی دکھائی دیتی ہے، مگر حقیقت شاید یہ ہے کہ ذہنی افتاد کی ہمہ رنگی یہاں بھی موجود ہے، ان کا تخلیقی مزاج صد رنگ واقع ہوا ہے۔ اگر چہ یہ کہنا بھی غلط نہیں کہ ان کے ذہن کا امتیازی خاصہ رومانیت ہی ہے۔ اور وہ منطقی — فکری — حقیقی ہونے کے باوصف بڑی حدتک رومانی رنگ تخلیق اور انداز طبعیت کے مالک ہیں مثلاً انہیں غبار آلود ماضی سے لگاؤ اور دھندے مستقبل کی لگن ہے، وہ اندھیروں میں چھپی ہوئی دوریوں اور فاصلوں سے الفت رکھتے ہیں اور ان کے ذہن کے یہ وہ خواص ہیں جن سے انکار کرنا ممکن نہیں، اور یہ سب کچھ رومانیت ہی کا پرتو ہے — ! مگر گوئٹے کی طرح ان کی رومانیت سائنسی حقیقتوں کی دشمن اور ان کا تعقل ان کے تخیل کا رقیب نہیں بلکہ ہمراز و ہمدم ہے، جو عقلی حقائق کو بھی کشت گل بنا کر پیش کرتا ہے، اور مجرد فکر اور منطق کے بے رنگ خاکوں میں بھی شعر کا رنگ یوں بھر دیتا ہے کہ تعقل کی خشک زمین سے ادب کے گل بوٹے ابھرنے لگتے ہیں۔

اس سلسلے میں اقبال کے طرز اظہار کی بحث بھی آتی ہے، اقبال کی

---

(۱) گوئٹے کے ایک نقاد Karlvietor نے (Goethe, The Thinker) میں گوئٹے کے ذہن کی اس ثنویت بلکہ جامعیت کا بہ تفصیل ذکر کیا ہے۔

استعارہ پسندی سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا۔ استعارہ نہ ہو تو شاعری کا ایجاز ختم ہوجاتا ہے۔ مگر رسکن کے اس خیال سے بے نیاز ہو جانا بھی مشکل ہے کہ شاعری میں جھوٹ استعارے کے راستے سے داخل ہوتا ہے اور رفتہ رفتہ شاعری اور حقیقت کے درمیان ایسی خلیج حائل ہوجاتی ہے جو پاٹی نہیں جاسکتی۔ رسکن نے اس معاملے میں کچھ انتہا پسندی بھی دکھائی ہے، کیونکہ استعارہ شاعرانہ زبان کی ایک بہت بڑی خصوصیت ہے۔ شاعری میں استعارہ نہ ہو تو شاعری اور شاعرانہ نثر کے فاصلے بہت سمٹ کر رہ جائیں۔ رسکن کو تشبیہ میں سچائی کی چمک دکھائی دیتی ہے۔ مگر تشبیہ ایک طویل عمل ہے۔ اور اصل میں اس کا بہترین مقام ادبی نثر ہے نہ کہ شاعری جس میں صرف ایک جھلک پوری چہرہ کشائی کی قائم مقامی کرتی ہے۔

اقبال کے طرز بیان میں استعاریت موجود تو ہے، مگر اقبال کے مزاج کی ساخت تشبیہہ کی حقیقت نمائی سے زیادہ مانوس معلوم ہوتی ہے، اور چونکہ اقبال اصلاً ایک نظم نگار ہیں، اس لئے وہ پھیلی ہوئی مماثلتوں کی طرف زیادہ جھکاؤ رکھتے ہیں ــ اور یہ چیز ان کے اس دور شاعری میں ــ یا اس شاعری میں زیادہ ہے جو انگریزی اور جرمن رومانی شاعری سے متاثر ہے۔

بایں ہمہ اقبال کے ہاں استعارہ ہے اور وہ استعارہ ان علامتوں کی صورت میں ہے جو فارسی شاعری سے ماخوذ ہیں۔ اسی کی بنا پر اقبال کے ہاں علامیت کی موجودگی بیان کی گئی ہے، مگر بڑا سوال یہ ہے کہ ان کے یہاں علامیت (Symbolism) کی کیفیت کیا ہے۔ اس سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اردو اور فارسی شاعری کی عام علامتیں ان کے یہاں موجود ہیں (ہر چند کہ ان علامتوں کے بعض مفہوم اقبال کے " ذاتی مفہوم "[1] ہیں، مثلاً لالہ، شہباز، و شاہین وغیرہ)، مگر علامیت کی منظم مغربی تحریک تو مذکورہ بالا علامتی انداز سے خاصی مختلف ہے۔ مغرب کی علامتی شاعری بڑی حدتک حقیقت اور تعقل کے خلاف ایک داخلی رد عمل ہے جو اظہار حال کی بجائے شاعر کو اخفائے حال پر مجبور کرتا ہے اور اس کو اس بات پر وہ اپنے احساسات و تجربات کے اظہار کے لئے ایک " خفیہ زبان "، وضع کرے تاکہ اس کا قاری اس کی بات کو اچھی طرح نہ سمجھ سکے، جیسا کہ سی، ڈی، لیوس نے ایڈمنڈ ولسن کے ایک اقتباس سے واضح کیا ہے :

---

1. C.D. Lewis, *Poetic Image* p. 116

The symbols of the symbolist school are usually chosen arbitrarily by the poets to stand for special ideas of their own—they are a sort of disguise for their ideas.

اس کا مطلب یہ ہوا کہ علامیت ایک طرح کی " ٹھگی " ہے۔ یعنی قاری کے ساتھ ٹھگی — ! یہ ایک طرح کی نجی زبان یا "زمین دوز" طرز بیان ہے، جسے شاعر خود ہی جان سکتا ہے، اور قاری اگر جاننا بھی چاہے تو بڑی دیدہ ریزی اور تحقیق سے جان سکے گا، یہ ابلاغ کی زبان ہے ہی نہیں — یہ تو اظہار کا وسیلہ بھی نہیں — یہ اگر کچھ ہے تو فقط ' ازو خزد برو ریزد ' کے مصداق اپنے دل کی بات اپنے ہی سے ہے اور وہ بھی ایسی راز داری سے کہ کراماً کاتبین کو بھی خبر نہ ہونے پائے۔ بعض لوگ اس کو استعاری زبان کہتے ہیں، مگر یہ غلط ہے، استعارہ کم از کم عرفی مماثلت پر قائم ہوتا ہے۔ جس کو سمجھ لینا مشکل نہیں ہوتا۔ علامیت تو سمجھانے کے لئے ہوتی ہی نہیں، چھپانے کے لئے ہوتی ہے۔ صوفیانہ علامیت میں پھر بھی ایک روزن کھلا ہوتا ہے جس سے حقیقت تک پہنچنا ممکن ہوجاتا ہے۔ صوفیانہ شطحیات بھی کچھ کچھ سمجھ میں آجاتے ہیں، مگر مغرب کی علامیت " ادنی ملابست " سے بھی گریزاں ہے، اگر چہ خود شاعر کو یہ شعور ضرور ہوتا ہے کہ میں ٹھگی کرنے والا ہوں!

جہاں تک میں یہ سمجھ سکا ہوں اقبال کے ہاں یہ " ٹھگی " موجود نہیں، اقبال کے یہاں علامت اظہار کی امدادی ایجنسی ہے، رکاوٹ اور قدغن کا ذریعہ نہیں۔ اقبال تو شائد اس رمزی اور علامتی زبان کے بھی کچھ زیادہ معترف نہیں جو محمود شبستری نے "گلشن راز" میں استعمال کی ہے، اور بعض بعض موقعوں پر اخفا کا ذریعہ بن گئی ہے — اس کے باوجود اقبال کے یہاں علامتیں موجود ہیں، انہوں نے بعض مخصوص علامتوں کے علاوہ روائتی یا معروف علامتوں (Conventional Symbols) [2] سے بھی خوب فائدہ اٹھایا ہے اور یہ علامتیں اتنی واضح ہیں کہ ان سے افہام و تفہیم کی راہ

---

1. Charles Feildelson نے Symbolism and American Literature میں علامتوں کے نصب العین کو ذرا وضاحت سے پیش کیا ہے، اور کہا ہے کہ علامت در اصل اظہار سے گریز کا وسیلہ ہے۔ ملاحظہ ہو صفحہ ۲۷۔

2. C. D. Lewis, *The Poetic Image.*

میں کوئی دشواری پیدا نہیں ہوتی ، اگرچہ یہ صحیح ہے کہ اس میں دائرہ خطاب محدود ہوگیا ہے، لیکن یہ یاد رہے کہ اقبال نے ایسے لوگوں کو مخاطب بنا کر لکھا جن کے متعلق انہیں معلوم تھا کہ یہ لوگ صوفیانہ شاعری کی زبان جانتے ہیں۔

اس گفتگو سے یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ اقبال کو مغرب کی علامتی تحریکوں سے وابستہ کرنا صحیح معلوم نہیں ہوتا ۔ اس لحاظ سے اقبال کو اگر ہم محض (Rationalist Romantic) شاعر ہی کہدیں تو اس میں کوئی غلطی نہیں ہوگی۔ مگر اس سلسلے میں یہ یاد رکھنا ہوگا کہ اقبال کی رومانیت سے رومانیت کی بہت غیر معتدل قسمیں یا کیفیتیں خارج ہیں ۔ اقبال کے یہاں (Form) یا ہئیت کا احساس پایا جاتا ہے اور یہ معلوم ہے۔ کہ ' بے ہئیتی ' کا مسلک رومانیوں کی ایک مرغوب روش رہی ہے۔ خاص طور سے جرمن ادب کے اس زمانے میں جسے عرف عام میں (Anti-Anfklarung) دور کہا جاتا ہے، یہ وہ دور ہے جس میں سابقہ کلاسیکی ضابطہ بندی اور ہئیت و وضع پر کلاسیکیوں کے اصرار کے خلاف شدید رد عمل ہوا (Anti-Anfklarung) والوں کو یہ ضد تھی کہ ادب پارے کی تشکیل میں آزاد، بے قید شخصی رجحان طبع ہی سب سے بڑا فیصلہ کن عنصر ہے[1] ادب پارے میں بے وضعی یا بے ہئیتی کا تخیل بھی عجیب شے ہے، کیا ادب من کی موج ہے؟ مگر من کی موج تو بہت اچھا استعارہ ہے کیونکہ من کی موج کے لئے بھی تو کوئی سانچا ہوتا ہی چاہئے جس میں سما کر وہ خوبصورت شکل اختیار کرسکتی ہے، یہ بے وضعی تو مجذوب کے بے ربط عمل اور بے آہنگ خرام سے مشابہ کوئی چیز ہے! بہر صورت یہاں بحث اقبال کی ہے۔ — اقبال کا طرز تفکر اور طرز اظہار شخصی اور انفرادی ہونے پر بھی من کی بے قید موج نہیں ، اور اگر ہے بھی تو یہ فکر رواں کا ایک سلسلہ وابستہ ہے، یوں کہئے کہ ان کے من کی موج فن کی موج سے کوئی جدا شے نہیں — !

اسی طرح اقبال کی رومانیت کو '' بے عقلی '' اور لافکری سے کوئی تعلق نہیں۔ رومانیت کی ایک انتہا پسندانہ صورت یہ ہے کہ اس میں عقلی حقیقت کے ہر رنگ سے خوف اور گریز ہوتا ہے، مگر اقبال کے یہاں حقیقت

---

1. *German Romantic Literature* P. 19

سے گریز نہیں، اگرچہ اقبال کی حقیقت اس کے خارجی مظاہر تک محدود نہیں اور اس کے بہت سے داخلی روپ بھی ہیں، یہاں مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ اقبال اس معاملے میں بھی اپنے محبوب جرمن شاعر گوئٹے کے ساتھ مماثلت رکھتے ہیں جس کے ادب میں رومانیت اور حقیقت کچھ اس طرح دست بدست اور قدم بقدم چل رہی ہے کہ اس کو خالص رومانی کہنا بھی مشکل ہے اور خالص عقل پسندانہ و حقیقت پرستانہ سمجھ لینا بھی آسان نہیں۔

خیر یہ تو سب ہوا، مگر یہ سوال ابھی باقی ہے کہ اقبال کی رومانیت کا حدود اربعہ کیا ہے، یہ تو صحیح ہے کہ اقبال کی آواز سرسید کی خشک اور بے روح عقلیت کے خلاف سب سے قوی اور موثر احتجاج ہے، مگر اس سے بھی انکار نہیں کہ اقبال ہئیت اور قواعد شاعری کے بارے میں عموماً اپنی وضع پر قائم ہیں۔ انہوں نے اسلوب اور بیان و اظہار کی ان روشوں کی بھی پابندی کی ہے جو صدیوں سے فارسی اردو میں مروج ہیں، ان کے مزاج کا یہ پہلو قدرے کلاسیکی دکھائی دیتا ہے، البتہ رومانیت کے چند اہم اوصاف ان کے طرز فکر اور طرز احساس میں موجود ہیں — مثلاً یہ کہ ان کی شاعری کے ایک حصے میں شدید داخلیت ہے، انہیں ماضی کی یادوں اور مستقبل کے خوابوں سے محبت ہے، زندگی کی دھندلی فضائیں انہیں عزیز ہیں، خالص منطق اور سائنس سے ان کی روح منقبض ہوتی ہے، ان کے یہاں جذبے کا شعلہ اور شعلے کے اندر سے اٹھتا ہوا دھواں فضا میں پھیلا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کے افکار میں فرار اور گریز کے رجحانات پائے جاتے ہیں۔ ان کے رومانی انداز نظر کو بے محابانگاہ ڈالنے کی عادت ہے — اور الجھنے کا، یعنی داخلی اور خارجی حقیقتوں سے الجھنے کا بڑا شوق ہے — وہ تلخ حقیقتوں کا سوگ نہیں مناتے، ان پر پل پڑتے ہیں۔ وہ خود اذیت فقیروں (Fakers) کی طرح اپنے گندے زخموں اور ناسوروں کو دکھا کر جذبہ تنفر یا احساس رحم کو نہیں ابھارتے (جیسا کہ حقیقت نگاروں کو یہ بری عادت پڑی ہوئی ہے) — ان کا ذہن بے باک ہے اور طبیعت غیور وجسور — وہ منہ بسورنے والے اور گندے کپڑوں کی نمائش کرنے والے شاعر نہیں، وہ تلخ حقیقت سے الجھنے کا ایک انداز خاص رکھتے ہیں، ان کے یہاں رومانیوں کی سی خلوت پسندی بھی ہے، مگر یہ رومانی خلوت پسندی ان کے عمرانی شعور کے پہلو بہ پہلو چل رہی ہے۔ اس معاملے میں وہ روسو کی طرح نہیں، وہ در اصل جرمن مفکروں کے آئیڈیلزم سے متاثر ہیں۔ اور ادب و شعر میں بھی انہیں فرانسیسی اور انگریزی رومانیوں کے مقابلے میں

جرمن شعرا و ادبا گوئٹے، ہائنے اور شیکل وغیرہ سے کچھ زیادہ ہی قربت حاصل ہے[1]— بہر حال اقبال اپنے مخصوص (Nostalgia) کے باوجود، بے قید اور لا ابالی رومانی نہیں، ان کے یہاں درس فلسفہ و عاشقی کا امتزاج ہے۔!

ان مباحث کے بعد اب ادبی فن کی خارجی صورتوں کی نشاندہی کا سوال ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ادبی فن خلا میں معلق نہیں ہوتا، اس کا شاعر کے مزاج اور ماحول اور تجربات سے بڑا ناگزیر رشتہ ہوتا ہے۔ تجربات اور کوشش اظہار کے باہمی تعلق سے وہ شئے نمودار ہوتی ہے جسے فن کہتے ہیں۔

شاعرانہ فن میں ایک قابل غور بات یہ ہے کہ کسی شاعر نے اپنے مخصوص تجربات اور انفرادی احساسات کو ظاہری شکل عطا کرنے کے لئے کون سے ذرائع اختیار کئے اور اس سلسلے میں کون کون سی اصناف استعمال کیں، اور ان میں سب سے زیادہ کس صنف میں اس کی تخلیقی صلاحیت پھلتی پھولتی نظر آتی ہے۔

جیسا کہ معلوم ہے اقبال نے فارسی اردو شاعری کی مشہور اور مروجہ اصناف کو استعمال کیا ہے، اور سبھی میں ان کی طبیعت کشادگی محسوس کرتی ہے، مگر معاملہ یہ ہے کہ ان کے یہاں اصناف کو اصولی اہمیت حاصل نہیں۔ ان کے نزدیک صنف یا صورت کی تحریک یا تشکیل محض تجربے کے تابع ہے، اسی وجہ سے اصناف تو ان کے یہاں ہیں مگر انہوں نے ان کی قدیم معنوی اور ظاہری حد بندیوں کا لحاظ کم رکھا ہے۔(ماسوا اس زمانے کے جس کو داغ کی روایت کا زمانہ کہنا چاہئے) اقبال کے یہاں مثنوی ، غزل، قطعہ، رباعی وغیرہ کی ظاہری شکلوں کی موجودگی سے یہ گمان نہیں کرنا چاہئے کہ انہوں نے ان اصناف کی روایتی روح کا بھی التزام کیا ہے — یعنی ظاہری سانچے کے ساتھ ان خاص مطالب اور خاص قسم کے مضامین کو بھی برقرار رکھا ہے جن کا پرانے زمانے میں ان اصناف سے خاص تعلق رہا ہے۔

میرا خیال یہ ہے کہ اقبال کے یہاں اصناف کا(محض اصناف کی حیثیت سے) کوئی مقام نہیں، ان کے یہاں اصل شئے پیرایہ ہائے بیان یا اسالیب اظہار ہیں، اقبال نے اپنے پختہ دور شاعری میں بیان و اظہار ہی کو مرکزی چیز سمجھا ہے، اصناف کا لحاظ محض ضمنی سی چیز ہے یا ایک

1. Janko Lanerin, *Studies in European Literature*, P. 24-25.

تابع حقیقت، اس لئے ان کی شاعری کے تبصرے میں غزل، رباعی، مثنوی کے عنوان سے بحث کرنا لاحاصل اور شائد غلط بات ہوگی۔ اقبال کے فن میں سب سے زیادہ اہمیت جس چیز کو حاصل ہے وہ ہے کامیابی اظہار کی آرزو — یعنی پردہ داری سے زیادہ بے پردہ، اظہار حقائق کی تڑپ ، — اور پھر اس پر نظر کہ قاری یا مخاطب کو سب سے زیادہ کس اسلوب بیان یا اسلوب اظہار سے متاثر کیا جاسکتا ہے، انہی تقاضوں کے تحت انہوں نے اکثر یہ سوچا کہ ان کے خاص مطالب یا تجربات اپنے لئے کس قسم کا قالب چاہتے ہیں، اور موسیقی اور مصوری کی ضرورتیں کس طرح کی تشکیلات میں پوری ہوتی ہیں۔ اقبال کے یہاں اصناف کا جو تنوع ہے۔ اس سے بھی یہی بات ظاہر ہوتی ہے، اس تنوع میں اقبال کے ذہن کے عہد بہ عہد تغیرات اور تبدیلی مذاق کا حصہ بھی ہے، مگر یہ مسلم ہے کہ اقبال کے یہاں تشکیل کی رنگا رنگی مضمون اور تجربے کی رنگارنگی سے متاثر ہوئی ہے۔

اقبال کی تشکیلات میں مثنویات کی تعداد یا مثنوی نما نظموں کی تعداد شاید سب سے زیادہ ہے، مگر قطعات، مثلثات، رباعیات، مخمسات، اور مسدسات بھی کچھ کم نہیں۔ مگر میں عرض کرچکا ہوں کہ اقبال اصناف کا شاعر ہے ہی نہیں وہ تو مضامین و تجربات اور اسالیب اظہار کا شاعر ہے، ان اسالیب اظہار کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس کی تین نمایاں صورتیں ملتی ہیں ، اول حقائق اور فکر و حکمت کا صاف صاف بیان جس کو اگر نثر میں بدل دیا جائے تو باسانی بدلا جاسکتا ہے۔ دوسری صورت ہے مخاطبہ اور مکالمہ کا اسلوب جو محض ہم کلامی اور حکایت سے لے کر تقریباً ڈرامائی انداز تک کئی صورتوں میں ظاہر ہوا ہے، اور تیسری صورت ہے وہ ایمائی طرز بیان جسے (Lyricism) کے نام سے یاد کیا جاسکتا ہے اور جو ہمارے ادبوں میں غزل کے تغزل میں ظاہر ہوا ہے۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اقبال مغلیہ دور کی فارسی شاعری (اور اس کی وساطت سے حافظ رح کے طرز بیان) سے بہت متاثر ہیں اور حافظ رح کی برجستگی بیان اور حکیمانہ نکتہ آفرینی کے دلدادہ ہیں، مگر میرے اپنے خیال میں اقبال کا اصلی فنکارانہ کمال ان کی شاعری کے ڈرامائی رنگ میں ظاہر ہوا ہے، جو ان کے غزلیہ رنگ یا تغزل کے پہلو بہ پہلو چل رہا ہے۔

یہ تو معلوم ہے کہ اقبال نے باقاعدہ ڈراما نہیں لکھا لیکن جاوید

نامے کی تشکیل کو ایک نوع کا ڈراما کہا جاسکتا ہے، یہ صحیح ہے کہ جاوید نامے میں خیر و شر کی کشمکش کی واضح صورتیں موجود نہیں ، اس کے دو بڑے کردار ہیرو ہی ہیں اور جو کردار ویلین (نمائندۂ شر) ہے وہ محض تماشائی ہے تاہم ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کی شعوریات میں ڈراما بڑی مضبوطی سے جما ہوا ہے، اور ہر چند انہوں نے ڈراما اور تھیٹر کو نفی خودی کا مظاہرہ قرار دیا ہے، مگر اس کا کیا علاج کہ اقبال کے سارے فن میں ڈرامے کی روح بول رہی ہے، اور کیا تعجب کہ اگر ڈراما نگار کے لقب سے ملقب ہونے کا خوف دامنگیر نہ ہو تو شاید اپنے مغربی ہمدم گوئٹے کی طرح یہ بھی کوئی (Faust) لکھتے اور محض دانتے کی خیالی طربیہ سے مطمئن نہ ہوتے، اگر چہ یزدان واہر من کی کشاکش کا منظر کئی موقعوں پر پیش کیا ہے اور ڈراما کی اہم تکنیک مکالمہ و مخاطبہ سے جابجا فائدہ اٹھایا ہے، یہاں تک کہ یہ تکنیک اشیائے فطرت کے مکالمے میں بھی استعمال ہوئی ہے۔

سوال یہ ہے کہ اقبال نے مکالمے پر اتنا زور کیوں دیا ہے -- شاید اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ وہ یونانی حکما کے طرز خطاب (Dialogue) سے اثر پذیر ہوئے ہوں ، یا شاید وہ مسلمان حکما کے طرز خطاب قال اقول (یعنی غائبانہ مناظرے) سے بھی متاثر ہوئے ہوں، تاہم یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ان کے مکالمات کے پس پردہ کسی حکیمانہ ڈرامے کی تخلیق کی آرزو بھی مضطرب معلوم ہوتی ہے جو اس وجہ سے پوری نہیں ہوئی کہ اقبال ایک وضعدار شاعر ہے اور وہ اسلامی تہذیب کے اس مخصوص تخیل سے متاثر ہے کہ حقیقی زندگی کو نقالی اور کھیل بنا دینا آبروئے زندگی کے منافی ہے ۔

اقبال کا کسی '' باقاعدہ ڈرامے ،، کی تخلیق نہ کرنا اسی روح اسلامی کے زیر اثر ہے جو یہ کہتی ہے کہ دنیا میں خدائے واحد کا راج ہے اور سر بلند قوت صرف نیکی ہے-- اس لئے اسلامی تہذیب کی روح شر کو خیر کے ساتھ برابر کا حریف اور کامیاب حریف ماننے کے لئے تیار نہیں ، اس ڈرامے میں اہرمن موجود تو ہے مگر وہ بھی ایک معنی میں '' خیر ،، کی قوتوں کا بالواسطہ امدادی ہے جیسا کہ اقبال کے تصور ابلیس کا منشا ہے -- روح اسلامی جس قسم کے ڈرامے کا تصور دلاتی ہے وہ '' یک بابی ،، ڈراما تو نہیں مگر '' یک کرداری ،، ڈراما ضرور ہے۔ وہ یک کردار '' انتم الاعلون ،، کا

مجاہد کردار ہے جو شر کے وجود سے انکار نہیں کرتا اور ابلیس کو بھی مانتا ہے مگر اس کو فریق برابر کی حیثیت نہیں دیتا — یہی وجہ ہے کہ اقبال کا ''جاوید نامہ،، یک کرداری ڈراما ہے یا ایک ایسا ڈراما ہے جس کی تشکیل اسلامی تہذیب کے مزاج کے مطابق ہوئی ہے۔

یہ واضح ہو چکا کہ اقبال اس پیکار کے تو قائل ہیں جس سے ڈراما وجود میں آتا ہے مگر ڈرامے کی اس شرط کے قائل نہیں جو شیطان و یزداں کو ایک سطح پر لاکر، ان کو کم و بیش برابری کا درجہ دے دیتی ہے، مولانا روم نے بھی فرعون و موسیٰ کی کہانی سنائی ہے مگر اس میں انہیں بھی یہ خیال آیا ہے کہ فرعون و موسیٰ دو ذہنوں یا دو کیفیتوں کے نام ہیں، مگر یہ کیفیتیں برابر کی قوتیں نہیں، ان کے نزدیک فرعون مغلوب ہے اور موسیٰ غالب—

موسیٰ و فرعون در ہستی تست
با ید این دو خصم را در خویش جست
تا قیامت ہست از موسیٰ نتاج
نور دیگر نیست دیگر شد سراج

اسلامی شاعروں اور مفکروں کے ذہن میں توحید کے اثرات کی ایک خاص شان یہ ہے کہ وہ دوئی کو کسی صورت میں قبول نہیں کرتی — اور ڈرامے کا یونانی نظریہ دوئی کے اصول پر قائم ہے، خصوصاً اس کی ٹریجیڈی جو حق کو مغلوب ثابت کرکے اس کے لئے رحم (اور جذباتی بزدلی) کا رویہ پیدا کرتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اقبال اپنی شاعری میں ڈرامے کی سرحدوں تک جاجا کر آخر میں اپنا رخ بدل لیتے ہیں، اور اکثر صورتوں میں مکالمہ، مخاطبہ یا حکایت یا واقعاتی قطعے کا انداز اختیار کرلیتے ہیں۔

میں کہہ چکا ہوں کہ اقبال کے یہاں صنفی شکلیں موسیقی اور مصوری کے تقاضوں سے متعین ہوئی ہیں، مثلاً مسدسات اور ترکیب بند مسلسل خیالات کے لئے ہیں — اور اجتماعات میں سنائے جانے کے لئے لکھے گئے ہیں، مسدس کا خاصّہ یہ ہے کہ اس میں چھٹے مصرع پر ایک فل سٹاپ لگ جاتا ہے، اور اجتماع کے سامعہ کے نقطہ نظر سے یہ وقفہ مفید ہوتا ہے۔ اس سے سامع کی تھکاوٹ کم ہوتی ہے، اور دل چسپی بڑھتی ہے۔ مسدس کے برعکس مثنویات سننے کے لئے نہیں خود پڑھنے کے لئے ہوتی ہیں۔ ان میں

واقعات اور حقائق بیان ہوتے ہیں۔ ایسے مضامین میں استدلال اور پھیلاؤ کی بھی ضرورت ہوتی ہے، مثنوی فارسی اردو میں عموماً کہانی کے لئے مخصوص ہے، مگر واقعات کے بیان اور حماسہ کے لئے بھی اس کا استعمال کیا گیا ہے، اقبال نے اس کو افکار کے لئے برتا ہے، اگرچہ مثنوی رومی کی بحر سے خاصی دل چسپی ظاہر کی ہے مگر مثنوی کی دوسری بحریں بھی استعمال کی ہیں ۔ غرض مثنویات تنہائی میں پڑھنے کے لئے موزوں ہیں ۔

اقبال کی نظمیہ شکلوں میں مخمس ، مثلث، اور قطعہ اور پوئم بھی خاص ذکر کے قابل ہے۔ پوئم سے مراد وہ مختصر جذباتی نظم ہے جس کی سپرٹ (Contemplative) حیرت افزا' تفکر ہے ۔ ایسی نظمیں عموماً مغربی شعرا' خصوصاً انگریز شعرا' کے تتبع میں لکھی گئی ہیں۔ قطعہ ایک واقعاتی مکالماتی صنف ہے۔ جس میں کسی خیال کو واقعہ بنا کر پیش کیا جاتا ہے۔ اقبال نے پوئم سے زیادہ قطعے سے دل چسپی لی ہے۔

میرے خیال میں موسیقیت کے لحاظ سے اقبال کی بہترین نظمیں مخمسات و مثلثات ہیں۔ مخمسات جوش انگیز ہیں اور مثلثات میں جوش کے ساتھ فکری آگاہی اور بصیرت بھی پیدا ہوتی ہے۔ پیام مشرق کی مخمس (بہ عنوان) تنہائی، ملاحظہ ہو، اس کا پہلا بند بطور حوالہ لکھتا ہوں :

به بحر رفتم و گفتم به موج بے تابے
همیشه در طلب استی چه مشکلے داری،
هزار لولوی لا لا ست در گر بیانت
درون سینه چو من گوهر ولے داری

تپید و از لب ساحل رمید، هیچ نگفت

اس مخمس کے ہر پانچویں مصرع کے آخر میں '' ہیچ نگفت ،، کی تکرار ہے۔ جس سے یہ تصور ذہن پر جم جاتا ہے کہ شاعر کی آواز کو سننے والا کوئی نہیں ۔ با کائنات کی ہر شئے خاموش ہے اور شاعر اس بھری انجمن میں تنہا تنہا محو فکر ہے۔ ہر بند میں ایک تصویر بھی ہے جس میں شاعر، فطرت کی ہر چیز سے متکلم ہوتا ہے مگر اسے ہر طرف صدائے برنخواست، کی صورت نظر آتی ہے۔ نظم کی تصویر تعمیر، موسیقی اور ابھری ہوئی بحر سب سے مل کر ایک فضا تیار ہوتی ہے ۔

اقبال کی شعری شکلوں یا سانچوں میں وہ نظمیں بھی بہت شہرت رکھتی ہیں جن کے مصرعے سات تک پہنچتے ہیں ، مثلاً نظم سرود انجم ۔ مگر میرا خیال ہے کہ مصرعوں کی یہ تشکیل اکتاہٹ پیدا کرنے والی ہے۔ نغمہ ساربان حجاز(حدی) اور سرود انجم ، فصل بہار(پیام مشرق کی تین نظموں میں) تین مصرعوں کے بعد طبیعت اکتا جاتی ہے۔ البتہ نظم شبنم میں مصرعوں کی ترتیب ایسے اصول پر قائم ہے جس سے فرحت اور مطلوبہ اثر پیدا ہوجاتا ہے۔ زبور عجم کی اس قسم کی نظموں میں بھی کچھ ایسی ہی صورت ہے۔ خواب گراں خیز والی نظم کامیاب ہے۔ مگر مجموعی طور پر اقبال کی طبیعت مثلثات اور مخمسات میں کھلی ہے۔(ایرانی مسمطات میں تتبع کا اثر اچھا ثابت نہیں ہوا ۔ مثلث ، نوائے وقت (پیام مشرق) اور کرمک شب تاب پڑھنے والے کو خود دعوت فکر دیتی اور اس کے سامنے فائدہ لذت پیش کرتی ہے۔ ان طویل نظموں میں جن میں مصرعوں کی تکرار ہے اقبال کا تفکر پیچھے رہ جاتا ہے اور جوش انگیزی اور رجزیہ موسیقی اصل مقصود بن جاتی ہے ۔ اس لئے یہ نظمیں ان کی نمائندگی نہیں کرتیں ۔

اقبال کے یہاں شعری شکلوں کا بڑا تنوع ہے اور یہ تنوع مضامین مختلف کے تابع ہے، مگر اقبال کا اصل کمال ان کے مکالماتی قطعات اور مختصر نظموں میں ملتا ہے، جن میں فارسی کی حکایت کا انداز بھی ہے۔ مگر اس کی حدیں حکایت سے بہت وسیع ہوگئی ہیں۔ اقبال کی حکایت کی تمثیلی اور ڈرامائی صورتیں سعدی وغیرہ سے بہت بڑھ گئی ہیں جن کی حکایت تمثیلی کم واقعاتی زیادہ ہے۔ اقبال کی رباعی بھی ہئیت اور موضوع دونوں میں بہت پھیل گئی ہے، اور اس میں قطعہ و رباعی کا ایک ایسا امتزاج پیدا ہوگیا ہے جسے روایت سے انحراف یا روایت کی توسیع سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

میں پہلے عرض کرچکا ہوں کہ اقبال کی عظمت یہ نہیں کہ اس نے کوئی نئی(Verse Form) ایجاد کیں، ان کی بڑائی اس میں ہے کہ انہوں نے فکر کے خاکوں میں تخیل کا رنگ بھر دیا ۔ اور اس کے ساتھ ہی شاعرانہ مصوری کے عمدہ نمونے ہمارے سامنے رکھے ہیں۔ اس کو ادوار کے لحاظ سے بھی دیکھا جاسکتا ہے اور مضامین کے اعتبار سے بھی ۔

اقبال موسیقی کی اس عالم گیر اور آفاق لے سے باخبر تھے، جسکا تعلق ایک فرد سے نہیں بنی نوع انسان کے عام ذوق اور قلب و دماغ سے ہے۔

اقبال کے یہاں مصوری جذبات کا وہ رنگ بھی ابتدائی زمانے میں نظر آتا ہے جو داغ کے تتبع کا نتیجہ ہے۔ مگر وہ مصوری داخلی اور محدود تھی۔ اقبال کی مصوری کا میدان اس سے بہت زیادہ وسیع ہے۔

شاعری میں مصوری کا کام اس قوت سے لیا جاتا ہے جو (Images) یا خیالی تصویریں بناتی ہے۔ اقبال کے (Image making) یا (Image) کا خاص انداز یہ ہے کہ اس میں اکثر تصویریں روایتی علامتوں اور استعاروں سے مرتب کی گئی ہیں۔ مگر یہ استعارے فرسودہ معلوم نہیں ہوتے، ان کی زبان کلاسیکی ہے مگر اس میں ہر جگہ نیاپن اور تازگی کا احساس پیدا ہوتا ہے، وہی شمع و پروانہ، وہی گل، وہی مئے، وہی ساقی، وہی کعبہ و دیر — اور ان میں سے بعض مثلاً لالہ، شاہباز و شاہین، ناقہ و حدی، وغیرہ ان کی خاص علامتیں ہیں جو روایتی مفہوم سے ابھری ہیں، اگر چہ ستارے اور جگنو کی علامت ان کی اپنی علامت ہے۔

یہ کہا گیا ہے کہ اقبال اصلاً (Description) کا شاعر نہیں، حقائق کا ترجمان اور مصور ہے۔ تاہم اقبال کے ہاں خارجی دنیا کی مصوری کی بہت عمدہ مثالیں بھی موجود ہیں۔ خصوصاً ان کی شاعری کے رومانی دور میں، مثلاً بانگ درا کی نظم ، دریائے نیکر کے کنارے پر (ایک شام) ، ابر، جگنو، گورستان شاہی کے بعض حصے ، فارسی میں جوئے آب (پیام مشرق) وغیرہ، مگر اقبال اشیائے کائنات کی توصیف محض توصیف حسن کی خاطر نہیں کرتے — ماسوا اولین رومانی دور کی بعض نظموں کے، وہ عموماً نیچر کی توصیف کو انکشاف حقیقت یا جستجوئے حقیقت کا ذریعہ بناتے ہیں۔

اقبال کے یہاں اثر آفرینی کے بعض ایسے وسائل بھی ہیں جن میں بے ساختہ اہتمام کے انداز ملتے ہیں۔ مثلاً ایک شام (بانگ درا) میں اقبال نے مطلب خیز جزئیات کی حسن آفریں ترتیب کے ساتھ ساتھ ، الفاظ کی آوازوں سے بھی فضا کا تاثر پیدا کیا ہے، چنانچہ اس میں ' س ، اور ' ش ، کی آوازوں کا مجموعی اثر، شاعر کے اندرونی جذبات کے طلاطم اور فضا کی خارجی خاموشی کی اطلاع دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اقبال آوازوں کی (Suggestive) تاثیر سے اچھی طرح باخبر تھے اور بے ساختہ طور پر ان کے حروف کی آوازیں ان کے مضمون کو واضح سے واضح تر کردیتی تھیں۔ بعض اوقات حروف کی شکلیں بھی مطابق مضمون ہوجاتی ہیں۔ مثلاً اس شعر میں جس میں مزار

جہانگیر کے میناروں کی عظمت کے ساتھ ساتھ مغل تہذیب کی گذشتہ عظمت اور ماضی کے دھندلکوں میں اس کے تاثر کا تصور (حرف الف کی قامت کے ذریعے) دلایا گیا ہے۔

کھڑے ہیں دور وہ عظمت فزائے تنہائی
منار خوابگہ شہسوار چغتائی

آپ اس میں میناروں کی مناسبت سے الف کی شکل کی اقامت اور قامت پر غور فرمائیے اور پھر لفظ دور کی واؤ معروف پر بھی نظر رکھئے جس سے دوری کا تصور ابھرتا ہے مگر یہ یاد رہے کہ یہ اہتمام بے ساختہ ہے، وہ دانستہ اور بالالتزام صنعت گری نہیں کرتے اور ایسی کوششیں کافی تعداد میں موجود بھی نہیں۔

اقبال کی شاعری میں موسیقی کا عنصر موڈ اور مضمون کی نوعیت کے مطابق ہے جیسا کہ ان کے اصناف کے ذکر میں میں کہہ آیا ہوں وہ مطلوبہ موسیقی کے لئے بحر اور صنف کا موزوں انتخاب کرتے ہیں، اقبال بحر و صنف یا ہئیت دونوں کی ترکیب سے عجب اثر پیدا کرتے ہیں، ان کی عام موسیقی ولولہ خیز اور تفکر خیز ہے۔ مگر حیرت افزا لے کی بھی کمی نہیں۔ جوش انگیز (Rhythm) کے لئے طبی بحر اور مصرعوں اور لفظوں اور آوازوں کی تکرار سے بھی بڑا کام لیا ہے۔ شخصی نشاط کی لے اور ہے اور اجتماعی ولولہ انگیز لے اور — مثلاً اجتماعی ولولہ انگیز لے، انقلاب اے انقلاب، از خواب گراں، خواب گراں، خواب گراں خیز، وغیرہ میں ہے، شخصی داخلی نشاط کی موسیقی کچھ اور انداز کی ہے مثلاً نظم "کشمیر"، میں بحر کی پر زور روانی اور آوازوں کی تکرار سے رقص دل کی کیفیت ظاہر ہوتی ہے: —

رخت بہ کاشمر کشا کوہ و تل و دمن نگر
سبزہ جہاں جہاں ببیں لالہ چمن چمن نگر
باد بہار موج موج مرغ بہار فوج فوج
صلصل و ساز زوج زوج بر سر نارون نگر
لالہ زخاک بر دمید موج بر آبجو تپید
خاک شرر شرر ببیں آب شکن شکن نگر
زخمہ بہ تار ساز زن بادہ بہ ساتگین بریز
قافلہ بہار را انجمن انجمن نگر

غرض اقبال کی شاعری کا خارجی پیکر داخلی تصورات کے مطابق ہے، اسی وجہ سے اس سے وہی تاثر پیدا ہوتا ہے، جو اقبال کو مطلوب تھا۔ اقبال کی شاعری میں حسن کی ایک خاص شان پائی جاتی ہے مگر اس کے حسن میں نسوانیت کی بجائے مردانہ بانکپن ہے، اس میں بلاغت کی ہرکامیاب اور قاہرانہ ادا پائی جاتی ہے۔ اس سے دل و دماغ پر رعب کا تاثر بھی چھا جاتا ہے، مگر اس کے ساتھ سخن کی دل نوازی بھی موجود ہے۔

اقبال کی طویل نظموں میں وحدت اور تناسب اجزاء کی خوبیاں پائی جاتی ہیں ۔ اقبال کے ذہن کا یہ خاصہ ہے کہ وہ متجانس اجزاء سے اپنی نظم کو مرتب نہیں کرتے بلکہ متناسب اجزاء سے مرتب کرتے ہیں یعنی وہ الگ الگ عناصر کا جائیزہ لیتے ہیں اور ان کو رشتہ وحدت میں پرو دیتے ہیں۔ نظم خضر راہ اور نظم مسجد قرطبہ، اس کی بہترین مثالیں ہیں ۔

اقبال کی شاعری، امر واقعہ (Fact) اور حقیقت سے گریز نہیں کرتی اسی وجہ سے اقبال کی شاعری میں جذباتی اور عقلی حقائق اور سماجی احوال اس طرح ایک دوسرے سے آمیز ہوگئے ہیں کہ شاعری اور فلسفہ بلکہ شاعری اور سائنس کے درمیانی فاصلے تقریباً سٹ گئے ہیں، مزید برآں اقبال کا فن محض جمالیاتی مظاہرہ ذہنی نہیں بلکہ ایک وسیلہ' تسخیر اور ذریعہ' ترقی بھی ہے۔ جس کی مدد سے فن کار اپنی جذباتی تسکین ہی نہیں چاہتا بلکہ اپنے داخلی امکانات کی توسیع بھی کرتا ہے۔ اور اس اساس پر، قدم جما کر ماحول کی ذہنی اور جذباتی تسخیر کرتا جاتا ہے۔ لہذا اقبال کا ادب محض موسیقی یا محض بلاغت نہیں — ایک انقلاب آفریں فکری پیش قدمی بھی ہے، جس کا دائرہ شخصی ذات و صفات سے گذر کر اجتماعی حیات و کائنات تک جا پہنچتا ہے ۔

اس سلسلے میں یہ عرض کرنا بے جا نہ ہوگا کہ اقبال کا فن اس ادبی روایت کا وارث ہے جس کے بڑے نمائندے سنائی، عطار، اور رومی تھے، ما از پی سنائی و عطار آمدیم ۔ اور ظاہر ہے کہ عطار اور رومی ان اکابر ادب میں سے ہیں جن کی شاعری ' بے لگام ' تخیل اور محض هیجان جذبات کی غلام نہیں بلکہ روحانی اور فکری تجربات کی بھی آئینہ دار ہے۔ یہ شاعری کی اس روایت سے الگ چیز ہے جس میں محض حسن بیان یا محض اظہار جذبات کو اہمیت دیتے ہوئے فکر اور تعقل کو نظر انداز کردیا گیا ہے ۔

اقبال کا تصور خودی اور عقیدہ آخرت

فروغ احمد

خودی اقبال کا مرکزی موضوع ہے۔ یہ اقبالیات کا کلیدی نکتہ بھی ہے اور یہی اس کا ماحصل بھی۔ اقبال نے ہماری ” بزم شوق “ میں ” یک چمن گل یک نیستان نالہ یک خمخانہ مے “ پیش کیا ہے۔ لیکن اس کے ” گل “ کی خوشبو، اس کی ” نے “ کا نالہ اور اس کی ” مے “ کا خمار بھی خودی ہے — یہی مرکز ہے جس کے ارد گرد اس نے فکر و فن کے تانے بانے تیار کئے ہیں اور بقیہ تمام نقشے اور خاکے اسی ایک مرکزی نقش کو اجاگر کرنے کے لئے بنائے گئے ہیں ۔ ع فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود ۔ حتی کہ آرزو، عشق ، عمل، یقین ، وغیرہ تصورات بھی مقصود بالذات نہیں ہیں بلکہ تصور خودی ہی کے ضمیمے اور تتمے ہیں۔ اب یہ بات بلا خوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ اقبالیات ایک نظام فکر ہے اور تصور خودی کو اس میں مرکزی مقام حاصل ہے۔ بقیہ تمام تصورات خودی ہی کی تعمیرو بقا کے ضامن ہیں۔

بات اگر یہیں پر ختم کردی جائے اور قدرے وضاحت سے کام نہ لیا جائے تو ابہام کے باعث چند در چند غلط فہمیوں اور غلط اندیشوں کو شہ مل سکتی ہے۔ اس لئے تھوڑی سی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔

اقبال نے ” خودی “ کے پرانے روایتی مفہوم (غرور) کی بیخ کنی کی تھی(۱) لیکن آج بڑی آزادی سے عملاً اسی پرانے مفہوم کو اقبال کے تصور خودی کے پردے میں چھپانے کی کوشش کی جارہی ہے۔ اگر اقبال کا ” نژاد نو “ اقبالیات کا ذرا صبر و تحمل سے مطالعہ کرے تو اس قسم کے مقامات نظر انداز نہیں ہوسکتے ۔ ع

خودی کی شوخی و تندی میں کبرو ناز نہیں
جو ناز بھی ہے تو بے لذت نیاز نہیں

---

۱ قاضی نذیر احمد کے نام اقبال کا خط مطبوعہ ” مکاتیب اقبال “ (شائع کردہ شیخ محمد اشرف لاہور) جلد دوئم سلسلہ مکتوبات ۱۹۰ صفحہ ۲۲۸ تا ۲۲۹

اقبال خودی کے ”کبرو ناز“ کو ”لذت نیاز“ سے آشنا کیوں کرنا چاهتا هے اور ”لذت نیاز“ سے اس کی کیا مراد هے ؟ اس قسم کے سوالات کا جواب اگر هم تشفی بخش طور پر حاصل کرنا چاهتے هیں ۔ تو اقبالیات کا بحیثیت مجموعی مطالعه کرنا ضروری هے۔ اس کی جمله تصانیف (نظم و نثر مع خطوط) کے کسی جزو کو دوسرے اجزاء سے الگ الگ کرکے دیکھنے کی رسمی سہی عادت ترک کرنی ضروری هے۔ اور اس مطالعه کا آغاز میرے نزدیک مثنوی ”اسرار و رموز“ سے هونا چاهئے کیونکه یہی در اصل اقبال کے ”مذهب خودی“ کی ”بائبل“ هے۔ بقیه ساری چیز یں اسی کے بنیادی نکات کی تشریح هیں ۔ همیں یه بات نہیں بھولنی چاهئے که کچھ نه کچھ جزوی تضاد تو هر مفکر کے یہاں اور کچھ نه کچھ تنوع هر شاعر کے یہاں پایا جاتا هے۔ لیکن اقبال جیسے مفکر اور شاعر کے یہاں بڑی حد تک ایک قسم کی هم آهنگی ملتی هے اور یه رائے قائم کرنی پڑتی هے که اقبال کا ذهن ایک نظام فکر کی طرف راہ ارتقاء پر گامزن رها هے ۔

اپنے نظام فکر کی جدید تشکیل اقبال کے پیش نظر کیوں رهی؟ (۲) بظاهر

---

(۲) خطبات موسوم به "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" میں خاص طور پر آخری دو خطبات The principle of movement in the structure of Islam اور "Is religion possible?" میں انہوں نے عالم اسلام کے روحانی اور فکری اضطراب کا جواب دیا هے اور اسلام کے نظام فکر کو از سر نو مرتب کرنے کی خواهش ظاهر کی هے۔

”مکاتیب“ میں خاص طور پر ملاحظه هوں جلد اول کے خطوط ۱/۱۹ صفحه ۵۰ تا ۵۱ ، ۲/۴۷/۳۰ صفحه ۱۵۵ ، ۵۰/۸۲ صفحه ۱۶۹ ، ۶۱/۹۳ صفحه ۱۸۱ ، ۲/۱۳۲ صفحه ۲۶۰ ، ۵/۲۱۰ صفحه ۳۵۷ ؛ ۸/۲۱۳ صفحه ۳۶۱ اور جلد دوئم میں ۹/۱۴۹ صفحه ۳۸۳ ۔

اقبال کے شعری مجموعوں میں ”اسرار و رموز“ ”ضرب کلیم“ ۔ ”پس چه باید کرد“ ۔ ”جاوید نامه“ اور اس کے علاوه ”زبور عجم“ کا باب ”گلشن راز جدید“ نیز فنون لطیفه اور شعر و حکمت سے متعلق نظمیں۔

علاوه ازیں ملاحظه هو عکسی تحریر علامه اقبال جو اقبال اکیڈیمی کراچی کے شکریه کے ساتھ چراغ راہ کراچی کے اسلامی قانون نمبر بابت جون ۵۸ء میں شائع هوا هے۔ ”دارالاسلام“ کے قیام کا پس منظر بھی اقبال کا یہی ذهنی اضطراب تھا۔ ملاحظه هو ”ذکر اقبال“ مرتبه عبدالمجید سالک مرحوم ۔ صفحه ۲۱۲ ۔ ۲۱۴ ۔

ہے تو یہ ایک مشکل سوال لیکن اس کا جواب جتنا مشکل ہے اتنا ہی آسان بھی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس سوال کا جواب تلاش کرنے میں بہترے اشکال پیدا ہوئے ہیں اور پیدا کئے گئے ہیں لیکن اس کی زیادہ تر ذمہ داری مبصرین اقبال کے اختلاف طبع پر عاید ہوتی ہے۔ بیشتر اشکال اس وجہ سے پیدا ہوئے کہ ان مبصرین نے اقبال کو یا تو صرف شاعر مانا یا محض فلسفی یا زیادہ سے زیادہ ایک ایسا فلسفی جس کی فکر کے دھارے ہمیشہ شاعری ہی کی سطح پر بہتے رہے ہوں (۳) حالانکہ سیدھی سی اور بالکل سامنے کی بات یہ تھی کہ اقبال شاعر ہے تو مقصدی شاعر اور فلسفی ہے تو مفکر فلسفی۔ مقصد اور فکر کو کسی حال میں اس نے ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ اسے برابر یہی اصرار رہا کہ وہ ''جدید نظریات کو اسلام کی زبان میں نہیں بلکہ اسلام کو جدید نظریات کی زبان میں پیش کرتا ہے۔'' یہی بات اس نے ''اسرار خودی'' کے انگریز مترجم پر واضح کی تھی (۴)۔ یہ بات کہ ''اقبال اپنے بعض مغربی استادوں کا محض خوشہ چیں ہے'' کافی پرانی ہوچکی ہے۔ اب اقبال کے بیشتر ناقد یہ تسلیم کرنے لگے ہیں کہ اقبال میں رد و قبول کی آزادانہ صلاحیت بدرجہ اتم موجود تھی۔ وہ اپنے استاد براؤن کے قول کے مطابق ''استاد کو محقق اور محقق کو محقق تر بناتا ہے''۔

ہم اگر اقبال کے ذہنی ارتقا کی پوری تاریخ کو پیش نظر رکھیں اور اس کی تمام تحریریں اور تقریریں غور سے پڑھیں تو ہم پریہ واضح ہوئے بغیر نہیں رہے گا کہ اقبال کی شاعری (جہاں تک اس کے اکثر مطبوعہ کلام کا تعلق ہے) مقصدی شاعری ہے۔ اور اس کا تمامتر نثری سرمایہ (چند نجی خطوط کو چھوڑ کر) تقریباً سو فیصدی مقصدی رنگ کا حامل ہے۔ مختصر الفاظ میں اسی بات کو یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس کا مقصد ہے شعور نفس کے ساتھ فرض ماموریت کی کما حقہ انجام دہی اور اس کے لئے زور یقین اور جوش عشق کے ساتھ مسلسل جدوجہد۔ ''جو ناز بھی ہے تو بے لذت نیاز نہیں''۔ اس کے ''اسرار و رموز'' کی جان ہے۔

---

(۳) مقالہ جناب آئی۔ آئی۔ قاضی مطبوعہ ''اقبال ریویو'' (انگریزی اشاعت) شمارہ اول۔

(۴) اقبال کا ایک طویل مکتوب ڈاکٹر نکلسن کے نام جس کا ترجمہ بعنوان ''فلسفہ سخت کوشی'' ''مکاتیب اقبال'' جلد اول میں موجود ہے۔

جب ہم اقبال کے تصور خودی کے تاریخی پس منظر کو، خود اسی کی تصریحات کی روشنی میں ، سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمیں پہلی نظر پہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس نے محض شاعرانہ ترنگ میں آکر ایک چونکادینے والی بات نہیں کہدی ہے ۔ اور ایسا نہیں ہے کہ مخصوص معنوں میں خودی کی جدید اصطلاح اس کی اپنی وضع کردہ ہو ۔ ہمارے صوفیا کرام کے یہاں پہلے سے ''عرفان نفس،، کا مخصوص تصور موجود رہا ہے ۔ اقبال نے اپنے مقصد کی خاطر ''خودی،، کی اصطلاح کو خوب سوچ سمجھ کر اختیار کیا ۔ اور اس مقصد کا شعور اسے تاریخ اسلام کے مطالعہ سے حاصل ہوا ۔ تاریخ امت کے غائر مطالعہ سے اقبال اس نتیجے پر پہنچے کہ اسلام کے عقیدہ توحید نے افلاطونی اور ویدانتی تصور وحدت الوجود (یا ''وحدت الشہود،،) کا رنگ قبول کرکے رفتہ رفتہ اپنی وہ بے پناہ فعالیت کھودی جس نے کبھی تاریخ عالم کے بہت بڑے دور کو متاثر کیا تھا ۔ اس کی جو اندوہناک روداد دیباچہ* ''اسرار خودی،، میں خود اقبال نے ہمیں سنائی ہے اور اس کا ماحصل جو کچھ میں سمجھا ہوں ذیل میں درج کرتا ہوں ۔

جس طرح شنکر اچاریہ نے گیتا کی فعالیت کو انفعالیت میں تبدیل کردیا تھا، ابن عربی نے قرآن حکیم کی روح عمل کو نو افلاطونیت (Neo Platonism) کے زیر اثر نادانستہ نقصان پہنچایا ۔ پھر عجمی جادو بیانوں کے شاعرانہ سحر نے وہ مراحل قلیل ترین مدت میں طے کرلئے جنہیں ہندی پنڈتوں کی منطقیانہ موشگافیوں نے طویل تگ و دو کے بعد طے کیا تھا ۔ فلسفہ نے شعر کا پیکر اختیار کرتے ہی دماغوں سے گذر کر براہ راست دلوں کو متاثر کیا اور انجام کار ترک دنیا، بے عملی، انتشار، غلامی، ہلاکت ، غرضیکہ یکے بعد دیگرے زوال امت کے تمام سامان از خود (حیاتیاتی اور سوکانی انداز سے) پیدا ہوتے چلے گئے ۔ ظاہر ہے کہ جب ہستی ذاتی صرف باری تعالی کی ہے اور انسان کا وجود محض اعتباری ہے، تو عمل کے کیا معنی اور اجر و تعزیر کا کیا مطلب ! یہی سبب ہے کہ ایک وحدت الوجود (''ہمہ اوست،، یا ''ہمہ از وست*،،) کے ساتھ ہی تقدیر، قناعت اور توکل کے اسلامی مفہوم بدل گئے ۔ قدریں بدل گئیں اور اس طرح زندگی کا جو تصور پیدا ہوا

(*) ملاحظہ ہو مقالہ جناب منظور احمد—مطبوعہ ''اقبال ریویو،، (اردو اشاعت) شمارہ دوئم ۔

وہ زندگی کو '' ہاں ،، کہنے والا نہیں بلکہ زندگی کو '' نہیں ،، کہنے والا تھا ۔ اس کی زد تصور آخرت پر بھی پڑی اور عذاب و ثواب کے عقائد شوخی تخیل اور رندی و مستی کا تختہ مشق بن گئے ۔ '' ہمہ اوست ،، اور '' ہمہ از وست ،، کی منفعلانہ تعبیرات کے دلفریب نشیب میں زندگی کی جوئے نغمہ خواں رک کر ایک ساکن جھیل میں تبدیل ہوگئی

شیر بیدار از فسون میش خفت
انحطاط خویش را تہذیب گفت

اسلام اپنی سادگی و پرکاری کی صورت میں زندگی کی ایک عملی تحریک ہونے کی حیثیت سے تقدیر ، توکل اور قناعت جیسی '' فقر غیور ،، کی قدروں سے مالا مال تھا لیکن رفتہ رفتہ مسلمان جامد مذہبیت منفی ملائیت اور بے تعلق (Detached) خانقاہیت کے ہاتھوں ترک دنیا اور نفی حیات پر زور دینے لگے اور '' فقر غیور ،، کی تمام قدریں تلپٹ ہوکر رہ گئیں ۔ تقدیر توکل اور قناعت کے مجاہدانہ عقائد رفتہ رفتہ بے عملی اور ناکارہ پن کا بہانہ بن کر رہ گئے ۔ ع

مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں
بہانہ بے عملی کا بنی شراب الست

اس طرح رفتہ رفتہ زندگی ۲ خانوں میں منقسم ہوگئی اور اسلام عملاً اٹھارھویں صدی کی عیسائیت سے مشابہ ہوگیا ۔ روح اور مادہ کی ثنویت (Dualism) پیدا ہوئی اور '' دین ،، اور '' دنیا ،، دو علیحدہ علیحدہ خانے قرار پائے ۔ کچھ لوگ '' دینداری ،، کے خانے میں رہے اور بقیہ '' دنیا داری ،، کے خانے میں ۔ مگر قوت لایموت کی حاجت تو ناگزیر تھی ۔ اس کے لئے '' دیندار ،، عناصر بہ نفس نفیس یا بالواسطہ '' دنیا داری ،، کے خانے سے بھی کسی نہ کسی قسم کا ربط رکھنے پر مجبور تھے ۔ رہے وہ لوگ جو '' دنیا دار ،، تھے تو سماجی زندگی کے بعض شرعی حقوق کو برقرار رکھنے کے لئے '' دینداری ،، کے متصلہ خانے سے بعض تعلق خاطر رکھنا ان کے لئے کافی تھا ۔ اس طرح '' دیندار ،، اور '' دنیا دار ،، دو طبقے بننے کے علاوہ ایک ایک فرد کی شخصیت بھی دو رخی اور منقسم اور منتشر ہوگئی '' دیندار ،، ہے تو '' دنیا ،، سے پرہیز اور '' دنیادار ،، ہے تو '' دین ،، سے گریز ۔ اگر وہ مجبوراً دنیا سے مستفید ہے تو یہ ضرورتاً دین سے مستفیض ۔ در اصل انفرادیت کے اس انقسام اور انتشار نے اجتماعی وحدت کو پارہ پارہ کردیا اور

مسلمان اجتماعی زوال کے شکار ہوئے۔ اقبال کے تصور خودی کا مقصد منقسم اور منتشر انفرادیت کا از سر نو انضباط و استحکام اور پھر '' رموز بے خودی ،، والی اجتماعی خودی کے ذریعہ ایک '' ہئیت اجتماعیہ اسلامیہ (۹)،، کی تشکیل جدید ہے۔

ایشیا جو ملت کی عظیم اکثریت کا ایک وسیع جغرافیائی وطن ہے، اپنے مکیں کی '' موت ،، سے ایک ویران مکان بن کر رہ گیا تھا۔ یہ اقبال کی مسیحا نفسی ہے کہ اس نے پیغام خودی سے یہاں ایک نئی روح پھونکی اور صدیوں کے تعطل اور جمود کو دور کرکے گویا '' عروق مردہ مشرق ،، میں '' خون زندگی ،، دوڑایا۔ اقبال نے خود ہی اس کا دعوی بلاتکلف ان الفاظ میں کیا ہے۔

فردوس میں رومی سے یہ کہتا تھا سنائی
مشرق میں ابھی تک ہے وہی کاسہ وہی آش
حلاج کی لیکن یہ روایت ہے کہ آخر
اک مرد قلندر نے کیا راز خودی فاش

یہ '' مرد قلندر ،، اگر اقبال نہیں تو اور کون ہوسکتا ہے جس نے '' راز خودی ،، کو '' فاش ،، کیا ہو؟

اس مضمون میں شرح وبسط سے یہ سمجھانا میرے لئے مشکل ہے کہ اقبال کا تصور خودی کس طرح بنیادی طور پر اسلام سے ماخوذ ہے۔ بطور اشارہ یہاں چند تشریحی نکات محض اپنی نا قص تحقیق کی بنا پر قلم بند کرتا ہوں۔ اس کے بعد موضوع کے دوسرے جزو کا نقطۂ آغاز سامنے آسکے گا۔

قرآن حکیم میں جو '' نفس ،، کی اصطلاح جابجا آئی ہے (خاص طور پر '' ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم ،، جیسی آیتوں میں) '' خودی ،، اسی کا مرادف ہے۔ نفس ہر وجود کا مرکز مطلق ہوتا ہے۔

---

(۹) '' ہئیت اجتماعی اسلامیہ ،، کی اصطلاح اقبال ہی کی استعمال کردہ ہے۔ ملاحظہ ہو مولانا حسین احمد مدنی مرحوم کے جواب میں اقبال کا بیان جو '' مضامین اقبال ،، مطبوعہ حیدرآباد دکن میں شامل ہے۔

قرآن میں ''ضمیر،، کی اصطلاح غالباً ان معنوں میں کبھی نہیں آئی۔ ''ضمیر،، کیا ہے بنیادی انسانی فطرت جو تمام بنی نوع انسان میں یکساں ہے۔ اور امتیاز و انفرادیت سے مبرا۔ لیکن نفس میں امتیاز و انفرادیت کا شائبہ موجود ہے۔ قرآن حکیم میں ہمیں ''فواد،، کا لفظ بھی ملتا ہے۔ (مثلاً وجعل لکم السمع والا بصار والافئدۃ، وغیرہ مقامات پر) جس کا مرادف صوفی ادب میں ''قلب،، یا ''دل،، ہے۔ ''فواد،، علم و شعور اور ''عرفان نفس،، کا ایک وسیلہ ہوسکتا ہے اور ہے لیکن ''روح،، اور ''نفس،، کے متعلق حتمی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دونوں میں کیا فرق ہے۔ بہر حال ''نفس،، کو مرکز وجود ماننے میں کوئی الجھاؤ محسوس نہیں ہوتا۔ ہاں اخلاقیات کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہ دو گونہ صفات کا حامل ہوسکتا ہے اور اس اعتبار سے ''نفس،، کو ہم (۱) ''نفس،، انسانی اور (۲) ''نفس شیطانی،، کی دو اصطلاحات سے ممیز کرسکتے ہیں۔ اقبال (شاعر) اپنے پیغام میں زور پیدا کرنے کے لئے ''نفس شیطانی،، کا بھی جابجا نام لیتا ہے۔ اور ہماری غیرت و حمیت کو ابھارنے کے لئے شیطان کی ''عظمت،، کو وقتاً فوقتاً ذرا بڑھا چڑھا کر بھی بیان کرتا ہے۔ یہ محض شاعرانہ شوخی نہیں ہوتی بلکہ اس سے اس کا مقصد در اصل یہ ہوتا ہے کہ ''نفس انسانی،، غیرت و حمیت کے تازیانے کھا کر ابھرے اور ''مسجود ملائک،، کو اپنی پستی اور پسماندگی کا تلخ احساس ہو۔ لہذا ہمیں اس قسم کے اشعار کے مابین تضاد کا گمان نہیں کرنا چاہئے:

نوریٔ ناداں نیم، سجدہ بہ آدم برم،
او بہ نہاد است خاک، من بہ نژاد آذرم

اور:

خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

جب یہ کہا جائے کہ اقبال کی شاعری مقصدی شاعری ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ مسلمان اقبال کا عندیہ بیشتر شاعر اور مفکر اقبال کا ''مدعا ضروری الاظہار،، ہے۔ جیسا کہ اس مضمون کے ابتدائی باب میں عرض کیا جاچکا ہے، شاعر اقبال، مفکر اقبال اور مسلمان اقبال کو بالکل الگ الگ کرکے دیکھنے کا انجام سوائے الجھن اور ناکامی کے اور کچھ بھی نہیں۔ میرا خیال یہ ہے کہ اقبال کو وہی حیثیت دی

جانی چاہئے جس کا وہ خود مدعی ہے۔ اور خواہ مخواہ '' بین السطور،، ''تحت الشعور،، اور ''تحلیل نفسی،، وغیرہ سے محض دقیقہ سنجی کو راہ دے کر ایک بڑی حدتک سلجھی سلجھائی بات کو گورکھدھندا نہیں بنانا چاہئے۔ ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ اقبال کے یہاں ''پاسبان عقل،، ہمیشہ '' دل کے پاس،، رہتا ہے۔ اور '' کبھی کبھی،، ہی اسے '' تنہا،، چھوڑتا ہے۔ لہذا اقبال کے معاملہ میں یہ بات کہ '' قلب او مومن دماغش کافر است،، سمجھ میں آنے والی بات نہیں۔ اقبال مفکر ہے تو مسلمان مفکر، اور شاعر ہے تو مسلمان شاعر — مسلمان، مفکر اور شاعر — ترتیب خواہ جو بھی ہو — ان تینوں کے لطیف امتزاج کا نام ہے اقبال۔ اور اگر تھوڑے سے ان '' مغربی جراثیم،، کو بھی شامل کرلیا جائے (جن کا سہارا بلاشبہ اقبال نے اپنے خطبات میں لیا ہے) تو اس سے اقبال کی معروف اقبالیت میں کوئی بنیادی فرق واقع نہیں ہوتا اور ہم بڑی خوشی سے اس قسم کا فارمولا اپنانے کو تیار ہیں : —

اقبالیت = اسلامی مقصدیت × فن (حکمت + ''دانش افرنگ[۷]،،) ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم کے زاویہ نظر سے قطع نظر(۸)، اب تک کی عام مستند تحقیقات سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اس فارمولے میں تفریح کی قدر قلیل ترین قدر ہے اور سب سے بڑی قدر مقصدیت کی قدر ہے۔

مثنوی '' اسرار ورموز،، کے پہلے ایڈیشن میں اقبال نے جو اردو دیباچہ

---

(۷) تفریح کا دلچسپ اعتراف افادیت کے نقطہ نظر سے یوں تو اقبال نے اپنی شاعری میں بھی کیا ہے۔ مثلاً :

کہا اقبال نے شیخ حرم سے
تہ محراب مسجد سوگیا کون ؟
ندا مسجد کی دیواروں سے آئی
فرنگی بتکدے میں کھو گیا کون ؟

مگر اس کے علاوہ ملاحظہ ہو سید سلیمان ندوی مرحوم کے نام مکتوب مندرجہ '' مکاتیب اقبال،، جلد اول ۳۲/۶۳ صفحہ ۱۳۰ اور پھر صوفی غلام مصطفی تبسم کے نام ۱/۱۹ صفحہ ۳۶۔

(۸) مقالہ بعنوان '' رومی، نطشے، اقبال،، مندرجہ اقبال نمبر رسالہ '' اردو،، دھلی مطبوعہ سنہ ۱۹۴۰ع۔

شامل کیا تھا اور جس کا ترجمہ ڈاکٹر نکلسن نے '' Secret of the Self ،،
میں شامل کیا تھا، اقبالیات کے طلبہ کو ضرور پڑھنا چاھئے۔ اور غور سے
پڑھنا چاھئے۔ نکلسن کے نام اقبال نے جو گرانقدر مکتوب تحریر کیا تھا
اس میں دیباچہ '' اسرار،، کا بھی تذکرہ ھے۔ اس خط میں انہوں نے بتایا
کہ خودی کا فلسفہ براہ راست اسلام سے ماخوذ ھے اور وہ اس معاملے میں
دراصل مسلم صوفیائے کرام سے متاثر ھیں۔ یہ حقیقت ھے کہ مثنوی '' اسرار
خودی ،، کے مضامین (۹) کی موضوع وار ترتیب کو بیک نظر دیکھنے ھی سے
اقبال کے اس دعوے کی تصدیق ھوجاتی ھے۔ چارلس ڈکنس نے دراصل اقبال
کی دیانت پر حملہ کیا تھا کیونکہ اس نے یہ نہیں کہا تھا کہ اقبال جو
کچھ کہہ رھے ھیں اس کی اصلیت کا سراغ اسلامی افکار میں نہیں ملتا بلکہ
اس کی تنقید یہ تھی کہ اقبال نے '' اسرار خودی،، کا تخیل لیا تو
نطشے وغیرہ سے اور اسے منسوب کردیا اسلام کی طرف۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
کے مذکور الصدر مقالے کا ابروچ ایک حدتک چارلس ڈکس کی اس تنقید
سے ملتا جلتا سا معلوم ھوتا ھے۔ بہر حال یہ اچھا ھی ھوا کہ اس کا جواب
خود اقبال نے اپنی زندگی ھی میں دیدیا اور ڈاکٹر نکلسن کے نام مذکورہ بالا
مکتوب اقبال کا وھی جواب ھے جس میں دیباچہ '' اسرار،، کا خاص طور پر
حوالہ دیا گیا ھے۔ اس خط میں خودی کے فلسفہ کو براہ راست اسلام سے
ماخوذ قرار دینے پر اقبال نے اپنے قوی دلائل کا اتنا زور صرف کیا ھے کہ
اس نے (بڑی حدتک) بعد میں آنے والوں کو اس فرض سے سبکدوش کردیا
ھے۔ اور دیباچہ '' اسرار،، کی اھمیت میری نظر میں اس وجہ سے اور بھی
بڑھ گئی ھے۔ خاص طور پر اس کے دو جملے تو مجھے بہت زیادہ '' پر اسرار،،
معلوم ھوئے اور میں سمجھتا ھوں کہ یہی در اصل وہ محور ھے جس کے گرد
میرے زیر نظر مضمون کا موضوع گردش کرتا ھے۔ وہ دو جملے یہ ھیں :—

'' شاعرانہ تخیل محض ایک ذریعہ ھے اس حقیقت کی طرف توجہ
دلانے کا کہ لذت حیات انا کی انفرادی حیثیت ، اس کے اثبات ، استحکام
اور توسیع سے وابستہ ھے۔ یہ نکتہ مسئلہ حیات مابعد کی حقیقت
کو سمجھنے کے لئے بطور ایک تمہید کے کام دے گا،،—

اگرچہ دیباچہ '' اسرار،، کے ان دونوں متصل جملوں کے الفاظ

(۹) ملاحظہ ھو مضمون زیر نظر کا حاشیہ —

چنداں محتاج تشریح نہیں ہیں لیکن ان کی تھوڑی سی وضاحت کردینے میں کوئی مضائقہ معلوم نہیں ہوتا ۔ حیات دینوی میں خودی کے " اثبات، استحکام اور توسیع "، کے لئے اجتماعیت بلا شبہ ایک ناگزیر ضرورت ہے اور یہ "ضرورت "، ہی دراصل " رموز بے خودی "، کی "ایجاد کی ماں "، ہے۔ لیکن، جیسا کہ اقبال کے مندرجہ بالا الفاظ شاھد ہیں، خودی اپنی انفرادی حیثیت ہی میں جوابدہ ہے اور زندگی بعد موت میں اسے انفرادی حیثیت ہی سے اعلی ترین خودی (" داور محشر "،) کے آگے اپنی خودی کی لاج رکھنی ہے۔

عالم محشر میں میری خوب رسوائی ہوئی
داور محشر کو اپنا راز داں سمجھا تھا میں

جیسا کہ ابتدا' میں عرض کیا جاچکا ہے، خودی کی بات کوئی ایسی بات نہیں تھی جسے اقبال نے یونہی محض شاعرانہ ترنگ میں بلا سوچے سمجھے کہدیا ہو۔ اس حقیقت کو اس نے دلائل سے پرکھا، خود سمجھا اور دوسروں کو سمجھانے کی کوشش کی۔ اور اس کے لئے اس نے شاعرانہ دلربائی اور حکیمانہ استدلال دونوں سے کام لیا ۔آپ اس کے انگریزی خطبات کا مطالعہ فرمائیں (۱۰) ۔آپ کو دیباچہ اسرار والے مذکورہ بالا دعوی کی دلیل مل جائے گی ۔ اس میں انہوں نے قرآن مجید کی روشنی میں بتایا ہے کہ اللہ تعالیٰ تو محض " خالق "، ہی نہیں بلکہ " آمر "، بھی ہے اور روح محض مخلوق ہی نہیں بلکہ مامور بھی ہے(۱۱) ۔" روح "، کی اس حیثیت پر اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے۔

ویسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا ۔	اور وہ پوچھتے ہیں آپ سے روح کے متعلق ۔ فرمادیجئے ان سے کہ روح میرے رب کے امر سے ہے۔ اور اس کا علم بہت کم دیا گیا ہے۔

(سورہ ۱۷ بنی اسرائیل ، آیت ۸۵)

---

(۱۰) خاص طور پر یہ خطبہ (The Human Ego, his freedom and immortality) صفحہ ۹۵ - ۱۲۳ — اس عنوان میں لفظ ("Immortality") حیات اخروی کی طرف ایک لطیف کنایہ کا پہلو رکھتا ہے۔

(۱۱) ایضاً صفحہ ۱۰۳ ۔

اس سے اقبال نے یہ استدلال کیا ہے کہ (۱۲) "..The essential nature of soul is directive.." یعنی روح کی اصل فطرت قائم بالامر ہے۔ ظاہر ہے کہ بغیر کسی Directive end (غایت الامر) کے روح کا محض "Directive" ہونا تو کوئی معنی نہیں رکھتا ۔ اس کی تائید اس میثاق سے بھی ہوتی ہے جو قرآن حکیم میں ''الست بربکم،،؟ اور ''قالوبلی ،، ! کے مکالماتی پیرایہ میں موجود ہے ۔

اس طرح '' روح ،، کو مامور مانتے ہی اسے ''مسئول ،، (ذمہ دار اور جواب دہ) ماننا لازم ہوجاتا ہے۔

یہاں ممکن ہے آپ کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوا ہو کہ میں '' خودی ،، کی بحث کو چھوڑکر '' روح ،، پر کیوں بحث کرنے لگ گیا۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے قرآن میں '' نفس ،، اور '' روح ،، کے مابین کوئی تضاد دکھائی نہیں دیتا ۔ خود اقبال اس تضاد کے قائل نہیں ہیں ۔ یہ عبارت(۱۳) ملاحظہ ہو :—

"..He (Ibn-e-Rushd) drew a distinction between sense and intelligence probably because of the expressions, *NAFS* and *RUH*, used in the Quran. These expressions *apparently* suggesting a conflict between two opposing principles in man, have misled many a thinker in Islam."

یعنی '' قرآن میں نفس اور روح کی جو اصطلاحات آئی ہیں ، غالباً اس کی وجہ سے اس نے (ابن رشد نے) حاسہ اور شعور میں تفریق کی۔ یہ اصطلاحات جو دو مخالف عوامل کے درمیان بظاہر تصادم یا تضاد کا پتہ دیتی ہیں اسلام کے بہتر سے مفکرین کے لئے غلط فہمی کا سبب بن چکی ہیں ،،۔

چنانچہ اقبال کو اس پر اصرار ہے کہ اس کے تصور حیات اور تصور خودی کو ایک دوسرے سے الگ کرکے دیکھنے کی سعی لاحاصل نہ کی جائے۔ ورنہ بعض مقامات پر بڑی الجھنوں کا سامنا ہوگا ، اور یہ طے کرنا تقریباً محال ہوجائے گا کہ '' خودی ،، اور'' زندگی ،، الگ الگ ہیں یا باہم لازم و ملزوم

---

(۱۲) ایضاً صفحہ ۱۰۳ ۔
(۱۳) ایضاً صفحہ ۱۱۲ ۔

با باهم اس طرح واصل کہ ایک کا دوسرے سے جدا ہونا '' گوشت سے ناخن کا جدا ہوجانا ہے ،،

ہیوم کا یہ تصور کہ میں گرمی محسوس کرتا ہوں، میں سردی محسوس کرتا ہوں ، میں غمزدہ ہوتاہوں، میں خوش ہوتا ہوں لہذا '' میں ہوں ،، شعور انا کا محض ایک جزوی تصور ہے۔ اقبال کے پیش کردہ تصور خودی کے مطابق شعور انا محض محسوسات کو نہیں بلکہ '' فطرت انسانی کی غیر محدود کیفیتوں ،، کو مربوط کرتا ہے۔ اقبالیات کا سرسری سا مطالعہ بھی یہ حقیقت واضح کئے بغیر نہیں رہتا کہ زندگی ایک کل ہے اور اس کی ناقابل تقسیم وحدت کو برقرار رکھنے کے لئے ایک داخلی مرکزیت ناگزیر ہے۔ اسی پر زندگی کے تمام پہلوؤں کی قوتیں مرکوز ہیں ۔ اس کو سمجھنے کے لئے تھوڑی دیر کے لئے نامیاتی کیمیا (Organic Chemistry) کے ایک دلچسپ موضوع، قلمہ (Crystal) کی مثال سامنے رکھی جاسکتی ہے ۔ کسی مخصوص کار بنی مرکب کا قلمہ محض ایک داخلی مرکز ارتکاز کی بنا پر ایک ایسی مخصوص ہئیت کا حامل ہوتا ہے جو پہلوؤں کی ایک مخصوص تعداد اور مخصوص باہمی نسبت پر مشتمل ہوتی ہے۔ تمام پہلوؤں کی قوتیں اسی ایک داخلی مرکز پر مرتکز ہوتی ہیں ۔ اس مرکز ارتکاز کو ختم کردیجئے، متعلقہ قلمہ کی مخصوص ہئیت بھی ختم ہوجائے گی۔ وہ مرکز ارتکاز جتنا زیادہ طاقت ور ہوگا اتنی ہی طاقت سے قلمہ کے پہلوؤں کی قوتیں اس پر مرتکز ہوں گی اور اسی قدر صلابت اس قلمہ میں پیدا ہوگی ۔ اس مثال کی روشنی میں اگر '' الماس و زغال،، ۳ ، والے مکالمہ کا مطالعہ کیا جائے تو خودی کے متعلق اقبال کے حکیمانہ استدلال کو سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی ۔

اوپر کی مثال سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ حیات کی کلی وحدت کے لئے خودی داخلی نقطہ ماسکہ کا کام کرتی ہے۔ اگر اس داخلی نقطہ ماسکہ سے ہم آشنا نہیں ہیں ؛ اس کے تحفظ کے لئے تیار نہیں ہیں یا اس کا انکار کرتے ہیں تو زندگی کے اجزا پریشان ہوئے بغیر نہیں رہتے ۔ اقبال اپنی پوری شاعرانہ دلربائی، بلکہ ذرا مبالغہ آمیز شوخی کے ساتھ ہمیں اس خطرہ سے یوں متنبہ کرتا ہے ۔

---

۳ ، '' اسرار خودی ،،—

اے کہ زخود گستہ خار و خس چمن مشو
منکر او اگر شدی، منکر خویشتن مشو

یہ انتشار ابتداء میں جسم و روح کی ثنویت (Dualism) پر ختم ہوتا ہے، اور بعد میں کلیتہ زندگی کی وحدت ریزہ ریزہ ہوجاتی ہے۔ ایک ایک فرد کی زندگی تضاد اور تناقص (Contradiction and Incon istency) کے ہاتھوں ایسی مجہول بن کر رہ جاتی ہے کہ جوہر کردار ہاتھ سے جاتا رہتا ہے۔ اور اچھا خاصا آدمی نرا بہروپیا بن کر رہ جاتا ہے۔ اسی لئے اقبال ہر اس چیز سے احتراز کرنے کی تلقین کرتا ہے جو کسی فرد کو اس کی اپنی خودی سے بیگانہ کرکے غیر کی خودی کے بھینٹ چڑھا دے۔ حتیٰ کہ وہ نقالی اور سوانگ سے پرہیز کرنے کا مشورہ بھی اسی نقطہ نظر سے دیتا ہے۔

یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے
رہے نہ تو تو نہ سوز خودی نہ ساز حیات
حریم تیرا، خودی غیر کی؟ معاذ اللہ!
دوبارہ زندہ نہ کر کاروبار لات و منہات

یہ بات کہ اقبال کے نزدیک خودی وہ جوہر ذاتی ہے جو زندگی کی گونا گوں حیثیتوں کو ایک نظم میں باہم منسلک کرتا ہے، دراصل جواب ہے اقبال ہی کے اس استفہام کا کہ:

" ... یہ پر اسرا شئے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے؟ "(۱۰) —

اور اقبال کے یہاں اس کا جواب یہ ملے گا کہ ہاں یہ ایک لازوال حقیقت ہے۔ (Freedom and Immortality) والا محولہ بالا خطبہ اور اقبال کے یہاں ایسے بے شمار مقامات اس بات کی بین شہادت ہیں کہ خودی کا تسلسل حیات دنیوی کے بعد بھی قائم رہتا ہے: اگر خودی ایک "لازوال حقیقت" نہ ہو تو پھر یہ نکتہ "حیات مابعد الموت کی حقیقت"

---

(۱۰) دیباچہ "اسرار خودی"—

کو سمجھنے کے لئے ''بطور ایک تمہید کے ،،کس طرح کام دے سکتا ہے ۔ (۱۶)

اقبال کا مذکورہ بالا استفہام اس قدر اہم ہے کہ تقریباً اسی استفہام کو اس نے اپنی مثنوی کا نقطئہ آغاز بنایا ہے۔ اور وہ خود اسے اہم ، بلکہ نہایت درجہ اہم اس لئے تصور کرتا ہے کہ ۔

'' اخلاق اعتبار سے افراد و اقوام کا طرز عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے ،،۱۷

یعنی اقبال کے نزدیک خودی کی ''لازوال حقیقت،، یونہی محض برگساں والے ''عزم للحیات ،، (Elan Vital) کی اندھی بہری طاقت کی بنا' پر نہیں ہے بلکہ کچھ ضروری اخلاق ذمہ داریوں کا بھی تقاضہ کرتی ہے۔ اس بات سے کسی کو قطعاً انکار نہیں ہوسکتا کہ ذمہ داری اور جوابدھی کے کسی نہ کسی تصور کو اپنائے بغیر انسان اپنے فرائض و حقوق سے پوری طرح عہدہ برآ نہیں ہوسکتا، اور معاشرہ میں امن و سلامتی کا قیام ممکن نہیں ۔ حالانکہ ابتداً آفرینش سے انسان کی خواہش یہی رہی ہے کہ حسن اور مسرت کی تلاش میں سرگرداں رہے۔ لہذا جب تک افراد و اقوام میں ذمہ داری اور جوابدھی کا احساس پیدا نہیں ہوگا اور جب تک انسان اپنے آپ کو مامور اور مسئول تسلیم نہیں کرے گا، بقول اقبال '' افراد و اقوام کا طرز عمل ،، غیر ذمہ دارانہ بنا رہے گا۔ یہی وہ نکتہ ہے جو اخلاق حیثیت سے خودی اور خودی کو ایک دوسرے سے ممیز کرتا ہے۔ یہی وہ گر ہے جس کو مشعل راہ نہ بنانے کا نتیجہ آمریت اور فسطائیت ہے (۱۸)

ــ یہ ہے اقبال کے تصور خودی کی حکیمانہ توجیہہ کا ایک اہم پہلو اور اس کی تمامتر شاعری اور استدلال کا لب لباب ــ

زندگی اور خودی کی باھمی نسبت اور آخرالذکر کی مرکزی اور

---

(۱۶) دیباچہ ''اسرار خودی ،،
(۱۷) ایضاً ایضاً
(۱۸) '' مکاتیب اقبال ،، جلد اول ، ۳۰۱/۱ ، صفحہ ۲۰۲ تا ۲۰۳ اور جلد دوم ۱/۱۲۶ صفحہ ۱۱۳ تا ۱۱۶

اساسی حیثیت کو بیان کرنے کے لئے اقبال نے مختلف پیرائے اختیار کئے ہیں۔ مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر ذیل میں چند ایسے اشعار نقل کئے جاتے ہیں۔ جو خودی کی۔ ۱۔حیاتیاتی ۲۔مقصدی۔ ۳۔جوہری اور ۴۔ دائمی و اخروی حیثیتوں پر کچھ تھوڑی سی روشنی ڈالتے ہیں:

(۱) حیاتیاتی حیثیت : نقطۂ نور ہے کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است

("ساقی نامہ (۹۱)"، کے کئی اشعار خودی کی حیاتیاتی اور ارتقائی تشریح کرتے ہیں)

(۲) مقصدی حیثیت : زندگی ہے صدف، قطرۂ نیساں ہے خودی
وہ صدف کیا کہ جو قطرے کو گہر کرنہ سکے
اور : حیات و موت نہیں التفات کے لائق
فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود

(۳) جوہری حیثیت : یہ موج نفس کیا ہے تلوار ہے
خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے

(۴) دائمی واخروی حیثیت : فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

"وجود کا مرکز"، کیا ہے؟ یہی خودی۔ دیباچہ اسرار میں اسی کو "وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ"، کہا گیا ہے، "جو حقیقت کے اعتبار سے مضمر اور عمل کے اعتبار سے ظاہر"، ہے۔اور انگریزی خطبات میں فطرت اور انسان کی باہمی آویزش سے زندگی کے تار و پود میں جو "تناؤ"، (Tension) (۲۰) پیدا ہوتا ہے اسی کو "خودی"، سے تعبیر کیا گیا ہے۔ غرض یہ کہ زندگی کی یہ داخلی مرکزی کیفیت یعنی "تناؤ"، ایک فعال قوت ہے اور اس کا وجود ہر حال میں عمل کا محتاج ہے۔ جہاں حرکت معدوم ہوگی یا انفعالیت، مصالحت اور مداهنت راہ پائے گی

---

(۹۱) بال جبریل
(۲۰) خطبات صفحہ ۱۰۲

وھاں یہ '' تناؤ ،، بھی معدوم ہوگا۔ گویا وجود کا بالفعل انحصار اظہار خودی پر ہے ۔

وجود کیا ہے فقط جوہر خسودی کی نمود
کر اپنی فکر کے جوھسر ہے بے نمود تیرا

اقبال شعور خودی کے اس خطرناک نفسیاتی پہلو سے بھی آگاہ ہے کہ اس قوت کے نشہ ھی میں کہیں آدمی مگن ھوکر نہ رہ جائے۔

عجب مزا ہے، مجھے لذت خودی دے کر
وہ چاھتے ھیں کہ میں اپنے آپ میں نہ رھوں

اس قسم کی '' بے خودی ،، اقبال کے مسلک میں حرام ہے۔ وہ صرف اس '' بے خودی ،، کو حلال قرار دیتا ہے جس کی تشریح اس نے '' رموز بے خودی ،، میں کی ہے۔ اور جس کا مقصد یہ ہے کہ '' لذت نیاز ،، کے مختلف کٹھن مراحل سے گذار کر انسان کی خودی کو '' نیابت الٰہی ،، کا اھل بنایا جائے۔ وہ اگر کہتا ہے کہ '' خودی کو کر بلند اتنا . . . ،، تو دراصل اسی '' لذت نیاز ،، کی یا، دوسرے الفاظ میں ، اسی '' بے خودی ،، کی تلقین کرتے ھوئے جس کی تشریح اس نے اپنی شاھکار مثنوی میں کی ہے۔ ورنہ خدا کو کیا پڑی ہے کہ اپنی '' ھر تقدیر سے پہلے ،، کسی ھٹلر، مسولینی یا اسٹالین سے اس کی '' رضا ،، پوچھتا پھرے ! خدا اگر '' نیاز مند و گرفتار آرزو ،، ہے تو پھر نیک و بد کا امتیاز کیوں اور ابلیس راندۂ درگاہ کیوں! یہ صحیح ہے کہ اقبال کے نزدیک '' خدا ھم در تلاش آدمے ھست ،، لیکن '' آدم ،، اس لائق بھی تو ھو کہ اسے تلاش کیا جائے۔ آخر نطشے کے فوق البشر (Superman) اور اقبال کے '' مرد مومن ،، (یا '' مرد کامل ،،) میں کچھ تو فرق ہے !

'' وجود کے مرکز ،، سے '' موت کا فرشتہ ،، کس طرح دور رھتا ہے اور بقائے انا کس طرح مسئولیت انا کے مترادف ہے، یہ سوال ایک الگ بحث چاھتا ہے۔ اور اس کے لئے سردست اقبال کا خودی سے متعلق اختیار وبقا (Freedom and Immortality) والا خطبہ کافی ہے ۔ میرے اس حصہ مضمون کا ماحصل یہ ہے کہ اقبال زندگی کو اطاعت اور سخت کوشی سے تعبیر کرتا ہے، اور عشق، عمل ، یقین وغیرہ کو زندگی اور خودی

ہی کے حفظ و بقا کی خاطر ضروری عوامل قرار دیتا ہے۔ '' اسرار خودی ،، اور '' رموز بے خودی ،، کے سارے مقامات اور مراحل(۱، ۲) کا زور بیان اسی ایک نکتہ کو واضح کرنے پر صرف کیا گیا ہے۔ کہ ہم خالص '' کبرو ناز ،، سے الگ ہو کر '' لذت نیاز ،، سے آشنا ہوں، اطاعت و سخت کوشی کے دشوار گذار مراحل کو طے کرتے ہوئے خلافت الہیہ کے اس بلند مقام پر پہنچ جائیں جہاں '' بندے ،، کی '' رضا ،، خدا کی مرضی سے ہم آہنگ ہوجائے۔ مثنوی '' اسرار ورموز ،، کے جملہ مقامات و مراحل پر جن اصحاب علم کی نگاہ ہے وہ مجھ سے بدرجہا بہتر سمجھ سکتے ہیں کہ خودی کو بلند کرنا اور خدا کا اپنی ہر تقدیر سے پہلے بندے کو لائق التفات سمجھنا یہی معنی رکھتا ہے اور اس سے ہر نقاب پوش آمریت اور ہر ابلہ فریب '' ظل اللمیت ،، کی جڑیں خود بخود کٹ جاتی ہیں —

غیر حق چوں آمر وناہی شود
زور ور بر ناتواں قاہر شود

اقبال عمر بھر ایک ایسے مثالی نظام حیات کے لئے مضطرب رہے جس میں '' غیر حق ،، '' آمر وناہی ،، نہ بننے پائے اور کوئی '' زور ور ،، کسی '' ناتواں پر ،، قاہر نہ ہو۔ بلکہ ایک مسلمہ ضابطہ اخلاق کے تحت افراد اور اداروں کے رشتے اس طرح متعین اور استوار ہوں کہ فرد کی مسئولانہ نشو و نما رکنے نہ پائے کیونکہ اعمال و کردار کا اصل جوابدہ انجام کار فرد ہی ہے—

(۳)

سابقہ حصہ مضمون کا ماحصل ذہن میں مستحضر کرنے کے بعد اس

(۱، ۲) مقاصد عالیہ کی تخلیق ۔ عشق رسول ۔ سوال سے اور مسلک گوسفندی سے احتراز اور فنون نا محمود سے پرہیز — ان تمہیدی فکری مقامات کے بعد اقبال نے اطاعت، ضبط نفس، اور خلافت الہیہ واعلائے کلمتہ الحق کے مراحل سہ گانہ کو تعمیر و بنائے خودی کے لئے لازمی قرار دیا ہے۔ اور پھر '' رموز بے خودی ،، کے مقامات (ربط فرد ملت ، توجہ و رسالت اور حرمت بیت اللہ کی اساس پر وحدت آدم اور ضبط روایات) اسی سلسلہ کی کڑیاں ہیں

موضوع پر اقبال کے فکری مواد کا قدرے عمیق تر مطالعہ دلچسپی اور افادیت سے خالی نہ ہوگا اور ایک بڑا فائدہ اس سے یہ ہوگا کہ اس ضمن میں بعض ممکنہ اشکالات کا بھی کسی حدتک حل نکل آئے گا۔

آخرت کا تصور اس ذہن میں نہیں سما سکتا جس میں کائنات کا وہ تصور پوری طرح جاگزیں نہ ہو جو تصور آخرت کو سمجھنے کے لئے بطور ایک مقدمہ کے کام دیتا ہے۔ اگر ذہن اس طرح سوچے کہ جو کچھ ہے مادہ ہی مادہ ہے اور شعور بھی مادہ ہی کا پیدا کردہ ہے تو یہ بات سمجھ میں آنے کی نہیں ہے کہ مادہ کی تخلیق کہاں سے ہوئی اور اس کے بطن سے اور کیا کچھ پیدا ہوسکتا ہے۔ خدا کا شکر ہے کہ ہمارے زمانے کے مادئین ہی نے اب مادہ کی طبیعاتی (بلکہ ریاضیاتی) تعبیر کچھ اس طرح اور کچھ ایسی ریاضیاتی قطعیت (Precision) کے ساتھ کر ڈالی ہے کہ اس سے اور کچھ نہیں تو سائنس کی دنیا میں کم از کم وہ تشکیک تو پیدا ہوہی گئی ہے جیسے کسی زمانے میں ''مذہب،، کی دنیا میں ''سائنس،، نے پیدا کیا تھا۔ حتی کہ یہ بات بھی کچھ زیادہ بنتی نظر نہیں آتی کہ برکلے کی طرح آئین سٹائین نے کائنات کو '' نصف حقیقت اور نصف خواب،، بنادیا۔ آئین سٹائین دور جدید میں ریاضی کا مسلم الثبوت استاد رہ چکا ہے۔ اور اس کی عظمت نیوٹن اور ڈیکارٹ کی عظمت سے کسی طرح کم نہیں بلکہ بعضوں کے نزدیک زیادہ ہی ہے۔ آئین سٹائین نے دراصل مادئین کو دو بلاکوں میں تقسیم کردیا ہے اور ایک بلاک کا سر براہ وہ خود ہے۔ آئین سٹائین کی توجیہہ و تشریح کو ماننے والے اب انگلیوں پر نہیں گنے جاتے اور وہ سائنس کی دنیا کے بونے نہیں ہیں بلکہ ان میں بڑے بڑے قدآور علماء اور حکماء موجود ہیں جو مادہ کی روایتی مادیت میں شبہ کرنے لگے ہیں۔ بلکہ اس سے آگے بڑھ کر یہ کہنے لگے ہیں کہ مادہ کا خمیر مادہ نہیں ہے بلکہ کچھ اور ہے اور یہ کہ ہر لحظہ وسعت پذیر کائنات کا مجموعی مادہ وسعت پذیری کے قانون ناکارگی (Entropy) کے مطابق جب ''فنا،، ہوجائے گا تو کائنات کی چار البعادی (Four Dimensional) مکانیت سمٹ کر ایک اقلیدسی نقطہ بن جائے گی جس پر '' ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے،، کی مثل صادق آئے گی۔

لیکن اوپر جو بات کہی گئی ہے اس کی روداد اتنی مختصر نہیں ہے۔

یہ تقریباً تین ساڑھے تین سو سال کی رو داد ہے۔ اس عرصہ میں اب تک ہم بیشتر نیوٹن کی کائنات میں سانس لیتے رہے ہیں ۔ نیوٹن کی کائنات مادہ ہی مادہ ہے یا اس کا میکانی عمل اور ردعمل ۔ نیوٹن کی کائنات بس ایک مشین ہے جسے کسی نے بنا کر ایک بار چلا دیا ہے۔ اور وہ چل رہی ہے۔ یہاں نیکی اور بدی یا شعور کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کائنات میں گوئٹے کے '' فاؤسٹ ،، اور '' میفسٹو ،، پر ایک ہی قانون لاگو ہوتا ہے۔ اور یہ قانون دونوں کے مختلف انجام کو باطل قرار دیتا ہے۔ ساری قدریں مادہ اور اس کی حرکت و جمود (Motion and Inertia) کی قدریں ہیں، اور کچھ بھی نہیں (یوں تو آئین سٹائین نے بھی ابعاد اربعہ کے ساتھ ساتھ یا اس سے ماورا' یا توانائی کی پشت پر کسی عامل اولی کے وجود کو اپنے ریاضیاتی فارمولے کی مدد سے ثابت نہیں کیا ہے لیکن اپنی عملی زندگی میں اس طرف واضح اشارے کئے ہیں۔ اور اس کا نظریہ نور تو ہمیں بقول اقبال '' نورالسموات والارض ،، کے قرآنی تصور کی سرحد تک پہنچا دیتا ہے) ۔ نیوٹن اگرچہ ذہن اولیٰ کے وجود کا منکر نہیں ہے، لیکن جس مشینی تصور کائنات کو اس نے پیش کیا اس سے بالفعل ذہن اولی از خود خارج ہوگیا ۔ ذہن اولی کا کچھ رہا سہا تصور اگر بالقوی باقی رہ بھی گیا تو اس کی حیثیت محض ایک آئنی سربراہ مملکت کی سی رہی، بلکہ اس سے بھی کم ۔ عملاً اس نے ذہن و فکر کی گرہیں کھولنے کی بجائے اور بھی انہیں الجھانے کا کام کیا ۔ اخر والٹیر کی نسل سخت مخمصے سے دو چار ہوئی کہ ذہن اولی کی فعالیت کو اس چلتی ہوئی مشین کے ساتھ کس طرح وابستہ تصور کیا جائے، اور کیوں(۲۲) بے چارہ لاک بھی اپنی لادینیت کے معاملے میں تنبیہ کی روش اختیار کرنے کے باوجود اس ڈالے ہوئے پیچ کو سلجھانے سے قاصر ہی رہا اور لوگوں کی نگاہ صرف یہاں پہنچ کر رک گئی کہ سائینس کا دیا ہوا علم حرف آخر نہیں ہے بلکہ نوبنو سوالات کا جواب دینا اس کے ذمہ باقی ہے۔ اس طرح بعد میں آنے والوں کے لئے یہ بالکل آسان ہو گیا کہ ذہن اولی کے تصور کی جو رہی سہی علامتی حیثیت تھی اسے افادی نقطہ نظر سے ٹھوس حقائق کی دنیا میں بے کار سمجھ کر رد کردے۔ بالاخر ''خدا،، کو حیات مادی کے تمام امور سے بے دخل کردیا گیا اور اسے کلیسا کے سپرد کردیا گیا کہ یہ تقسیم کار بعض مادی اور سیاسی اغراض کے لئے کچھ باعث برکت ثابت ہو۔

---

۲۲ British Philosophers از A. D. Ritchie مطبوعہ Longmans لندن سنہ ۵ ع

یہ تو تھی اس لادینت کی کہانی جس کی چولیں اب ہل رہی ہیں، اور بالخصوص ہمارے یہاں جو ''زلزلہ عالم افکار،، برپا ہوا ہے اس میں بہت کچھ حصہ اقبال کا بھی ہے۔

اقبال نے مادہ کی جو تعبیر کی ہے اس کی رو سے یہ محض بے جان برقپاروں کا مجموعہ نہیں ہے۔ بلکہ جوہری ''واقعات،، (Events) کا مجموعہ ہے۔ اس تعبیر کے سلسلے میں اقبال کو آئین سٹائین سے بھی کچھ دور تک سہارا ملا ہے۔ جس کے نظر یہ کی اچھی تشریح بقول اقبال پروفیسر اے۔ این۔ وھائٹ ھیڈ (Prof. A. N. Whitehead) نے کی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اقبال نے اپنے خطبات میں آئین سٹائین کے نظریہ زمان پر دبی زبان سے تنقید بھی کی ہے مگر حرکت کے باب میں برٹرنڈ رسل (Bertrand Russel) کے توسط سے آئین سٹائین کے چار العبادی تصور کائنات نے اسے آگے بڑھنے میں بڑی مدد دی ہے۔ اقبال کے نزدیک مادہ اور روح دونوں ایک ہی مختلف الجنس حقیقت ہیں اور ان کی قدر مشترک جوہری واقعات کا ایک ایسا تسلسل ہے جس میں ماضی، حال اور مستقبل کا کوئی حقیقی امتیاز باقی نہیں رہتا مستقبل ہر آن (جامد اور مطلق شکل میں نہیں، بلکہ '' کھلے امکان،،(۲۳) کی شکل میں) موجود، رہتا ہے۔ یہیں سے اقبال نے کائنات کے تخلیقی ارتقا (Emergent evolution) کا وہ نظر یہ اخذ کرنا چاہا ہے جو آخرت کے ڈرامائی اچانک پن پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی ایک جھلک ان الفاظ میں ملتی ہے (۲۴) :-

" Unforeseeable and novel fact on its own plane of being and cannot be explained mechanically ".

---

(۲۳) اقبال نے اپنے خطبات کے (" The human ego, his freedom") میں صفحات ۱۰۹ تا ۱۱۲ اور ("The revelations of Rel. Exp.") میں صفحہ ۵۸ پر تقدیر (Destiny) اور مستقبل کو کھلا امکان ("Open possibility") قرار دیا ہے اور ڈیوڈ ھیوم۔ ویلیم جیمس اور نطشے کو '' قسمت،، کے اس تصور کا حامل قرار دیا ہے جس کے حامل مسلمان اپنے دور انحطاط میں رہ چکے ہیں۔

(۲۴) خطبات صفحہ ۱۰۶ نیز ملاحظہ ہو صفحہ ۴۹۔

('' اپنے ہی وجود کی سطح پر ایک ان دیکھی اور انجانی حقیقت جس کی میکانی تشریح ممکن نہیں ہے،،)۔ اور اقبال نے اپنے تصور آخرت کے لئے اسی نقطۂ نظر کا حوالہ دیا ہے۔

'' مستقبل ،، کے بارے میں '' کھلے امکان ،، کا تصور، تخلیقی ارتقاء کے عمل کے بارے میں مافوق الادراک حقیقت کا تخیل اور زندگی و خودی کے متعلق وہ مربوط خیالات جو اس مضمون کے مندرجہ بالا دوسرے حصہ میں مذکور ہیں، اگر باہمدگر منسلک کئے جائیں تو بطور نتیجہ صریح (Corollary) چوتھا تصور از خود اخذ ہوتا ہے اور وہ ہے آخرت کے حادثاتی نہیں بلکہ ڈرامائی اچانک پن کا تصور۔ اس تصور کو اگر اقبال خود اخذ کرکے نہ بھی دکھاتا تو اسے اس کی تصریحات کے بین السطور سے اخذ کرنا ہمارے لئے چنداں مشکل نہ تھا۔ کیونکہ جب زندگی اور خودی ایک طرف '' مامور ،، اور مسئول ہے اور دوسری طرف مستقبل ایک '' کھلا امکان ،، اور تخلیقی ارتقاء کا نتیجہ خیز عمل ایک بین حقیقت ہے تو زندگی اور خودی کی مقصدیت کیوں نہ اس بات کی متقاضی ہوکہ آخرت کا '' کھلا امکان ،، محض امکان نہ رہے بلکہ قطعیت میں تبدیل ہوجائے۔ اسی بات کو ذرا کھل کر دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ زندگی اور خودی کی عملی مقصدیت ہی منطقی امکان کو عملی قطعیت کے سانچے میں ڈھالتی ہے اور ممکن کو قطعی بناتی ہے۔ اسی بات کو مذہب کی زبان میں ادا کیا جائے تو ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ آخرت کا واقعہ جس کا رونما ہونا اللہ کے علم میں موجود ہے، اگر انسان کی محدود عقل کو محض '' ممکن ،، معلوم ہوتو زندگی و خودی کے معاملات پر غور کرنے کے بعد یہی '' ممکن ،، اپنی اصلی (قطعی) شکل میں فہم و ادراک کی فریم کے اندر فٹ ہوسکتا ہے۔ اس کی فلسفیانہ تعبیر اقبال نے اپنے انگریزی خطبات میں (۲۵) یوں کی ہے :

"..Philosophically speaking, therefore, we cannot go farther than this—that, in view of the past history of man, it is highly improbable that his career should come to an end with the *dissolution* of *his body*."

یعنی :—

'' ..... فلسفہ کی زبان میں بات کی جائے تو ہم اس سے زیادہ

---

۲۵ خطبات صفحہ ۱۲۲-۱۲۳

نہیں جاسکتے — کہ انسان کی سرگذشت حیات کے پیش نظر
یہ بڑی انہونی سی بات معلوم ہوتی ہے کہ اس کے جسم
کے اجزاء بکھر جانے کے ساتھ ساتھ اس کے کردار کا بھی
خاتمہ ہوجائے . . . "

محولہ بالا خطبہ کے اسی مقام (صفحہ ۱۲۲) پر کہا گیا ہے کہ :

"To my mind this verse (50 : 3,4) clearly suggests that the nature of the universe is such that, as it is open to it to *maintain in some way the kind of individuality* necessary for the final working out of human action, even after the disintegration of what appears to specify his individuality in his present environment. What that *other way* is we do not know."

یعنی " میرے خیال میں یہ آیت (۵۰ : ۳-۴) صاف طور پر یہ تقاضا کرتی ہے کہ کائنات کی فطرت کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ انسان کے مآل کار کی خاطر اس کے جس انفرادی وجود کی ضرورت ہے اسے، اس کی حیات دنیوی والے انفرادی وجود کے خاتمہ کے بعد بھی، کسی نہ کسی طرح برقرار رکھنا اس کے حیطۂ امکان میں ہو۔ کس طرح؟ یہ ہمیں معلوم نہیں "۔ اقبال نے سورۂ ق کی جن دو آیتوں کا حوالہ دیا ہے ان کی وضاحت اگلے باب میں کی جائے گی۔

اس مندرجہ بالا تشریح کی روشنی میں اگر انسانی خودی اور زمان و مکاں کے بارے میں اقبال کے افکار کا احاطہ کیا جائے تو یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ اقبال کے نزدیک حیات انسانی ایک غایت رکھتی ہے۔ اور تسلسل و ارتقاء کی راہ میں ہر قسم کی رکاوٹوں سے لڑتے ہوئے کچھ متعین اخلاق ضوابط برضا و رغبت اپنے اوپر نافذ کرکے اپنی ناموس کا تحفظ کرتے ہوئے اور اس طرح ہر ہر قدم پر زیادہ سے زیادہ قوت تعمیر و بقاء حاصل کرتے ہوئے خودی کو اس مقام پر پہنچانا اس کے اختیار میں ہے جہاں پہنچ کر وہ اعلیٰ ترین خودی (خدا) سے آنکھ ملا سکے۔

اقبال کے افکار کا مطالعہ کرتے وقت بعض اوقات یہ اشکال در پیش ہوتا ہے کہ اقبال بھی ہیگل اور اس کے یمینی و یساری مریدوں کی طرح زمانہ اور ارتقاء کی میکانی جبریت کا قائل ہے۔ اول تو اس کی کچھ تردید اوپر کے بیان سے بھی ہوجاتی ہے اور کچھ اقبال ہی کی اس تنقید سے ہوجاتی ہے

جو اس نے آئین سٹائین کے چوتھے بعد کے اس منطقی نتیجے پر کی ہے کہ مستقبل کا ہر واقعہ مطلق شکل میں پہلے سے موجود ہے۔ اور ہم عکس اس سے دو چار ہوتے ہیں (۲۶) ۔ اقبال ابتداً میں ہیگل سے متاثر ضرور تھے لیکن زمانہ اور ارتقا کے بارے میں اس کی میکانی اور مطلق جبریت کی وجہ سے انہوں نے اس سے بہت جلد چھٹکارا حاصل کرلیا ۔

ہیگل کا صدف گہر سے خالی
ہے اس کا طلسم سب خیالی

اگر وہ خیال پرست یا ماورائی ہوتے تو ہیگل سے چھٹکارا پانے کے بعد کروچ (Croce) کی رومانیت اور ماورائیت (۲۷) سے متاثر ہوجانا ان سے کچھ بعید نہ تھا ۔ لیکن ایسا نہیں (۲۸) ہوا کیونکہ اقبال نے افلاطون کے مسئلہ اعیان اور ” چشم بند و لب بہ بند و گوش بند ،، کی جابجا تردید کی ہے اور علم کے لئے مراقبہ کی بجائے مشاہدہ پر زور دیا ہے۔ ہاں اس معاملہ میں ان پر برکلے، وھائٹ ہیڈ اور اپنے لائق استاد میکٹیگرٹ(McTaggart) کا خاصا اثر رہا(۲۹) ۔ اور یہ سب کے سب اپنے اپنے طور پر کائنات کی ایسی تعبیر کرتے ہیں جس میں روح و مادہ اور شعور و واقعات کا تشخص برقرار رہتا ہے۔ اقبال نے ابتداً آئین سٹائین کے اس خیال کی بھی کھل کر نفی نہیں کی کہ وقت مکان ہی کا ایک پہلو ہے۔ انہیں صرف اس میں شبہ تھا کہ اس طرح زماں و مکاں کی الگ الگ مطلقیت باقی رہ سکتی ہے کیونکہ ایک عرصہ تک وہ زماں و مکاں کو مطلق ہی سمجھتے رہے۔ اور وہ وقت بہت بعد میں آیا جب انہوں نے کہا کہ ۔

---

(۲۶) خطبات صفحہ ۸۸ تا ۸۹

(۲۷) British Philosophers صفحہ ۳۸

(۲۸) اقبال نے افلاطون کے مسئلہ اعیان اور ” چشم بند و لب بہ بند گوش بند ،، کی جابجا تردید کی ہے اور علم کے لئے مراقبہ کی بجائے مشاہدہ پر زور دیا ہے۔(ملاحظہ ہو اسرار خودی اور دیباچہ خطبات) ۔

(۲۹) خطبات، صفحات ۳۳، ۳۴ وغیرہ ۔ میکٹیگرٹ کے بارے میں خطبات میں ایسا کوئی اشارہ تو نہیں ہے لیکن میکٹیگرٹ کے خیالات اقبال سے ملتے جلتے ہیں۔ ملاحظہ ہو :- British Philosophers صفحات ۳۸ تا ۴۹۔

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے مکاں نہ زماں لا الہ الا اللہ

اور یہ کہ : مجو مطلق دریں دیر مکافات
کہ مطلق نیست جز نور السموات

" نور السموات " کے مطلق ہونے کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ اقبال اس معاملے میں آئین سٹائین ہی کے نظریہ نور سے متاثر ہوئے تھے لیکن متاثر در اصل وہ فکر قرآنی سے تھے۔ ہاں آئین سٹائین کا نظریہ نور ان کے ایمان کی مزید تقویت کا باعث ضرور بنا۔ یہاں اقبال کا یہ لطیفہ کہ برگساں " لاتسبوالدھر " والی حدیث سن کر بھڑک اٹھا تھا کوئی بنیادی فرق پیدا نہیں کرتا کیونکہ اس نے برگساں کے تصور دھر کا بت بالاخر توڑ ڈالا تھا۔ ایک " سید زادے " سے وہ یوں کہتا ہے —

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا
زناری برگساں نہ ہوتا

بات در اصل یہ ہے کہ ذات باری تعالی " سلسلہ روز وشب " سے " قبائے صفات " ضرور بناتی ہے لیکن اقبال کا مرد مومن " تخلقوا باخلاق اللہ " (یا ذرا شوخ لفظوں میں " یزداں بکمند آور ") پر عمل کرکے اپنے زور خودی سے ابلق ایام کو اپنا " مرکب " بنا سکتا ہے۔ اقبال کا مرد قلندر " لی مع اللہ وقت " کے بلیغ نکتہ پر عمل کرکے زمانہ کے طلسم " زروان " کو توڑ سکتا ہے۔

اگرچہ جدولی زمانہ (Serial Time) کے مقابلے میں زمان خالص کا مسئلہ خود اقبال کے لئے آخر آخر وقت تک پیچیدہ بنارہا لیکن جس حد تک وہ اس کی عملی تعبیر کرسکا اس سے اس کے اصل پیغام کو سمجھنے میں خاصی مدد ملتی ہے اور اس کا اصل پیغام عمل ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک خودی عمل ہی میں اپنا اظہار کرتی ہے۔

کسی مسئلہ کی نظری اور عملی تعبیرات میں اگر کچھ فرق ہے اور فلسفہ میں افادیت بھی اگر کوئی منطقی اہمیت رکھتی ہے (۳۰) تو یہ

(۳۰) دیباچہ خطبات اور خطبہ : — Knowledge and Religious Experience صفحہ ۲

ماننا پڑے گا کہ زمانہ کی جو تعبیر اقبال نے پیش کی ہے اس سے نہ صرف نطشے کی دوری حرکت والی جبریت بلکہ برگساں کی مستقیم حرکت والی اندھا دھند روا روی کی بھی قلعی کھل گئی ہے اور انفرادی خودی کے لئے یہ وجہ تسکین بحال ہوگئی ہے کہ وہ ایک بڑی مشین کا مجبور محض پرزہ نہیں ہے بلکہ کچھ تفویض کردہ اختیار (Autonomy) بھی رکھتا ہے۔ برگساں کی مستقیم حرکت کو میں اندھا دھند اور (اخلاق اعتبار سے) غیر نصب العینی اس لئے سمجھتا ہوں کہ محض عزم للحیات (Elan Vital) کی توجیہہ کسی اخلاق نصب العین کو واضح کرنے کے لئے کافی نہیں ہے۔

خدا اور خودی

سلیم چشتی

اس کائنات میں انسان، حیات کی آخری ارتقائی منزل ہے اور جو چیز اسے جمیع حیوانات سے متمیز کرتی ہے وہ اس کا ذاتی شعور ہے یعنی یہ احساس کہ میں موجود ہوں۔ بالفاظ دگر یہی شعور ذات خویش، حیوانات اور انسان میں مابہ الامتیاز ہے۔

چونکہ انسان سے بالاتر اور کوئی مخلوق ابھی تک عالم وجود میں نہیں آسکی ہے اس لئے ہم استخراجی منطق کی روشنی میں یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ آئیندہ ارتقاء اگر ہوگا (اور عقل کا تقاضا ہے کہ یہ سلسلہ یونہی جاری ہے) تو انسان کے ذاتی شعور ہی میں ہوگا۔ اس شعور ذات کا قدرتی نتیجہ احساس حریت ہے یعنی ہر ذی شعور انسان اپنے قلب و دماغ کی گہرائیوں میں یہ محسوس کرتا ہے کہ میں ایک آزاد فرد ہوں۔ یہ آزادی (حریت النفس) میرا پیدائشی حق ہے، انسان کو مجھ پر حکومت کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ یہی وجہہ ہے کہ ہر انسان غلامی سے بالطبع نفرت کرتا ہے۔ اور جس طرح فرد غلامی سے نفور ہے اسی طرح کوئی قوم بھی غلامی پہ رضامند نہیں ہوسکتی کیونکہ قوم افراد ہی کے مجموعے کا دوسرا نام ہے۔

اسلام دین فطرت ہے، انسان کے فطری تقاضوں کی تکمیل کا خدائی دستور العمل ہے اسی لئے قرآن نے انسان کو توحید کا درس دے کر حریت ہی کی نعمت سے مالا مال نہیں کردیا بلکہ تین نعماء مزید عطا فرمائیں یعنی عصمت، مال ودم۔ ملکیت اور ولایت (قبضے اور حکومت کا شرعی حق) ــ

شعور ذات کا دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ انسان میں جمال کا احساس پیدا ہوتا ہے چنانچہ اسے پھول، تتلی، شفق، جملہ مناظر قدرت اور بعض مظاہر فطرت، عمارات، شعر و شاعری، مصوری، موسیقی، سنگتراشی، خطاطی، مصنوعات، الوان مختلفہ اور بعض اعضائے جسمانی میں حسن و جمال کا

حساس ہوتا ہے۔ اور یہ احساس رفتہ رفتہ اسے منبعٔ حسن و جمال کی طرف مائل کردیتا ہے اور اس کے حصول کو وہ اپنا مطمح نظر اور نصب العین قرار دے لیتا ہے، بشرطیکہ غلط خیالات یا عقائد اس کی راہ میں حائل نہ ہوجائیں جو اسے صحیح نصب العین سے منحرف کردیں۔ حدیث نبوی میں اسی حقیقت کو واضح کیا گیا ہے ''کل مولود یولد علی الفطرت فابواہ یہودانہ او ینصرانہ او لمجسانہ ،، ہر بچہ فطرت صحیحہ (اسلام) پر پیدا ہوتا ہے لیکن اس کے والدین اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں۔

چونکہ جمال مطلق (حق تعالی) اس کا نصب العین بنجاتا ہے اس لئے وہ اسے حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اسی جذبہ حصول کو عرف عام میں '' عشق ،، کہتے ہیں جس کے لئے قرآن حکیم نے '' حب،، کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ جب عشق پیدا ہوجاتا ہے تو انسان کا شعور ذات اپنے درجہ کمال کو پہنچ جاتا ہے، یعنی جب انسان کو یہ شعور حاصل ہوجاتا ہے کہ میں عاشق ہوں تو شعور ذات کی تکمیل ہوجاتی ہے۔ جب تک ایک مسلمان کو اپنے عاشق ہونے کا احساس نہ ہو، اس کا شعور ذات ناقص رہتا ہے۔

اسلام، انسان کو محبوب حقیقی (اللہ تعالی) سے ملنے کا طریقہ بھی سکھاتا ہے۔ اور یہ بھی تلقین کرتا ہے کہ عشق ہی مومن کا طغرائے امتیاز ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے :۔

والذین امنوا اشد حباً للہ (یعنی جو لوگ مومن ہیں ان کی شناخت یہ ہے کہ وہ اللہ سے سب سے زیادہ محبت کرتے ہیں ۔

اقبال نے اسی صداقت کو یوں نظم کیا ہے :۔

طبع مسلم از محبت قاہر است   مسلم از عاشق نباشد کافر است

یعنی جو مسلمان عاشق نہیں ہے وہ کافر ہے۔ کسی کو یہ شبہ نہ گذرے کہ یہاں اقبال نے شاعری کی ہے۔ یہ شاعری نہیں ہے حقیقت ہے۔ وہ مکرر کہتے ہیں :۔

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مرد مسلماں بھی کافر و زندیق

قرآن نے صاف لفظوں میں کہا ہے کہ اے مومنو! اگر تم اللہ سے محبت کرنا چاہتے ہو تو رسول اللہ (صلعم) کی غلامی اختیار کرو :-

ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ (اے رسول مسلمانوں سے کہہ دیجئے کہ اے مسلمانو! اگر تم اللہ سے محبت کرنے کے آرزومند ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ میری اتباع (غلامی) کرو (اس کا ثمرہ یہ ملے گا کہ) اللہ تم سے محبت کرنے لگے گا)۔ اس آیت سے محبت کرنے کا طریقہ بھی معلوم ہوگیا اور اتباع رسول کی اہمیت بھی واضح ہوگئی۔

حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم خود ارشاد فرماتے ہیں :-

لا یومن احدکم حتیٰ کون احب الیہ من والدہ و ولدہ والناس اجمعین (رواۃ البخاری) اے مسلمانو! تم میں کوئی شخص حقیقی معنی میں مومن نہیں ہوسکتا جب تک میں اس کی نگاہ میں اس کے والد اور فرزند اور تمام انسانوں سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں۔ یہ شبہ نہ گذرے کہ قرآن نے تو لفظ "اتباع"، استعمال کیا ہے اور اس حدیث نے "محبت رسول"، کا درس دیا ہے۔ بات یہ ہے کہ اتباع رسول بدون محبت رسول محال عادی ہے۔ جب تک ایک شخص آپ سے محبت نہ کرے وہ آپ کی اتباع کرھی نہیں سکتا۔ اتباع، محبت پر موقوف ہے جس طرح قیام سقف قیام جدار پر موقوف ہے یا جس طرح نہار، طلوع شمس پر موقوف ہے۔

اسوہ رسول مسلمان سے کہتا ہے کہ اگر قرب حق مطلوب ہے تو نماز پڑھو۔ اللہ کو ڈھونڈنے کا سب سے اعلیٰ اور افضل طریقہ نماز ہے۔ جیسا کہ حضور فرماتے ہیں :-

الصلوۃ عماد الدین فمن اقامھا فقد اقام الدین ومن ترکھا فقد ھدم الدین،، (یعنی نماز، دین کا ستون ہے، پس جس نے اسے قائم کیا اس نے اپنے دین کو قائم کیا اور جس نے اسے ترک کیا، اس نے اپنے دین کو ڈھادیا۔

اقبال کہتے ہیں :-

لا الہ باشد صدف، گوہر نماز — قلب مسلم را حج اصغر، نماز
در کف مسلم مثال خنجر است — قاتل فحشاء و بغیٔ و منکراست
(اسرار خودی)

لیکن جب تک ایک مسلمان کو آنحضرت صلعم سے عشق نہ ہو وہ آپ کی تقلید (اتباع) نہیں کرسکتا اور تقلید کے بغیر نماز پر مواظبت نہیں ہوسکتی ۔ اسی لئے اقبال نے مسلمانوں کو تقلید رسول کا درس دیا ہے : —

کیفیت ہا خیزد از صہبائے عشق
ہست ہم تقلید از اسمائے عشق
کامل بسطام ، در تقلید فرد
اجتناب از خوردن خربوزہ کرد
عاشقی ؟ محکم شو از تقلید یار
تا کمند تو کمند یزداں شکار
اند کے اندر حرائے دل نشیں
ترک خود کن سوئے حق ہجرت گزیں
محکم از حق شو ، سوئے خود گام زن
لات و عزائے ہوس را سر شکن
لشکرے پیدا کن از سلطان عشق
جلوہ گر شو ، بر سر فاران عشق
تا خدائے کعبہ بنو ۔ ازد ترا
شمع ” انی جاعل ،، سازد ترا

(اسرار خودی)

پھر کیف تقلید یا اتباع، دونوں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں اور ان کا وجود عشق پر موقوف ہے بلکہ بقول اقبال جب تقلید کامل ہوجاتی ہے تو اسے عشق کہنے لگتے ہیں ۔

نماز کیا ہے؟ یہ دراصل جمال کے عرفان (Gnosis) کی شدید آرزو ہے یعنی جمال مطلق کے تصور (دھیان) کا دوسرا نام ہے اور تمام عرفا کا متفقہ فیصلہ ہے کہ اسی دھیان سے گیان (عرفان) پیدا ہوتا ہے ۔ اسی لئے بھگت کبیر نے یہ فرمایا ہے ” پریم کے سمندر میں ڈوب جاؤ کیونکہ پریم بنا، دھیان نہیں ہوسکتا اور دھیان بنا، گیان نہیں ہوسکتا اور گیان بنا، اطمینان نہیں ہوسکتا ،، ۔

جب غیر عاشق نماز پڑھتا ہے تو وہ محض ایک رسم ادا کرتا ہے۔

اس کی نماز اس جسم سے مشابہ ہوتی ہے جس میں روح نہ ہو یا اس پھول سے مشابہ ہے جس میں خوشبو نہ ہو۔ لیکن جب عاشق نماز پڑھتا ہے تو وہ اپنے اس یقین کا عملاً اظہار کرتا ہے کہ اللہ، جو محبوب حقیقی ہے، جمیل ہے اور جمیل ہی نہیں ہے بلکہ منبع حسن و جمال بھی ہے۔

جو شخص نماز نہیں پڑھتا، اگر غور سے دیکھا جائے تو وہ غیر فطری زندگی بسر کرتا ہے کیونکہ محبوب حقیقی کی جستجو اور اس سے ملنے کی خواہش ہر سلیم الطبع انسان کی فطرت میں داخل ہے۔ اب جو شخص اپنے محبوب سے ملنے کی کوشش نہیں کرتا وہ گویا اپنی فطرت کے تقاضے کو پورا نہیں کرتا یعنی خلاف فطرت زندگی بسر کرتا ہے۔

جو شخص عاشق ہے اور نماز بھی پڑھتا ہے اسے کبھی کوئی حزن ملال یا رنج و الم لاحق نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ حزن و ملال، ذاتی خواہشوں کے پورا نہ ہونے کا نتیجہ ہے اور عاشق، ذاتی خواہشات سے بالکل پاک ہوجاتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنی مرضی کو محبوب کی مرضی میں فنا کردیتا ہے۔ جب تک ذاتی خواہشات باقی ہیں، عشق ناقص رہتا ہے۔ جب عشق کامل ہوجاتا ہے تو عاشق کی ذاتی مرضی فنا ہوجاتی ہے۔

اصلی مصیبت، مفلسی یا قید و بند نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ عاشق اپنے محبوب (مقصود حیات) سے غافل ہوجائے۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے:

رفتم کہ خار از پا کشم محمل نہاں شد از نظر
یک لحظہ غافل بودم و صد سالہ راہم دور شد

نماز، انسان کا بلند ترین، تجربہ حیات ہے، اس سے بلند تر کوئی تجربہ نہیں ہے، کیونکہ نماز کی حالت میں انسانی شعور اپنے مرکز اور مقصد اور منبع سے رابطہ پیدا کرتا ہے اور چونکہ اس مصدر سے بالا تر کوئی حقیقت نہیں ہے، اس لئے تجربے سے بالا تر کوئی تجربہ بھی نہیں ہوسکتا۔ نماز کیا ہے؟ اقبال کی اصطلاح میں، خودی کا اپنی منزل مقصود کی طرف سفر ہے۔ یعنی عاشق کی اپنے معشوق سے ملاقات ہے۔ اسی لئے سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ''الصلوۃ معراج المومنین''، یعنی نماز، دراصل مومن کی معراج ہے جس میں اسے اپنے خالق سے قرب نصیب ہوتا ہے۔

نماز میں جمال مطلق کے نئے نئے پہلو عاشق پر منکشف ہوتے ہیں

جن کو تصوف کی اصطلاح میں " احوال" کہتے ھیں۔ جب یہ احوال، عاشق کی عقلی اور جذباتی زندگی میں ایک عنصر فعال یا زندہ عامل (Living factor) کی حیثیت اختیار کرلیتے ھیں تو اس روحانی حالت یا کیفیت کو "مقام" سے تعبیر کردیتے ھیں ۔ یہ وہ کیفیت ھے جب عاشق (سالک) نماز کے اقتضا پر اسی طرح عمل کرتا ھے۔ جس طرح ایک ماں، تقاضائے امومت پر عمل کرتی ھے۔ اور جب یہ کیفیت پیدا ھوجاتی ھے تو عاشق کی زندگی میں نماز کے وہ ثمرات سہ گانہ بھی مرتب ھوجاتے ھیں جن کا ذکر قرآن نے کیا ھے :

ان الصلوۃ تنھی عن الفحشآ والمنکر والبغی : بیشک نماز انسان کو بے حیائی کے کاموں اور خلاف شرع امور اور سرکشی (بغاوت) سے باز رکھتی ھے۔

یہاں قرآن نے تین لفظ استعمال کرکے انسانی شخصیت کے تینوں پہلوؤں کا احاطہ کرلیا ھے :—

(a) "فحشآ" کا تعلق انسان کی قوت شہوانی سے ھے۔ جب یہ جذبہ غالب آجاتا ھے تو انسان فواحش (بے حیائی کے کاموں) کا مرتکب ھوتا ھے۔ بالفاظ دیگر حیوان بنجاتا ھے ۔

(b) "منکر" کا تعلق انسان کی قوت غضبیہ سے ھے جب یہ جذبہ مستولی ھوجاتا ھے تو انسان ظلم و ستم اور جورو تعدی کا ارتکاب کرتا ھے۔ بالفاظ دگر درندہ بنجاتا ھے

(c) "بغی" کا تعلق انسان کی قوت واھمہ سے ھے۔ جب یہ قوت عقل سلیم پر غالب آجاتی ھے تو انسان سرکشی (انکار) پر تل جاتا ھے۔ بالفاظ دگر شیطان بنجاتا ھے ۔

یہاں یہ نکتہ بھی لائق غور ھے کہ قرآن کے نازل کرنے والے نے (چونکہ وہ خالق فطرت انسانی ھے) ان معائب کے تذکرے میں خاص ترتیب ملحوظ رکھی ھے۔ پہلے فحشآ، پھر منکر، آخر میں بغی ۔ کیونکہ بغاوت سے اوپر، خباثت باطنی کا کوئی درجہ نہیں ھے۔

نماز کی روح کیا ھے ؟ معشوق کے سامنے اپنی ھستی کو مٹادینا ۔ اور قیاماً، رکوعاً، جلوساً، قعوداً اور سجوداً غرضکہ ھر ممکن وضع سے یہ کہنا

کہ میں نہیں ہوں، تو ہی تو ہے! (۱) تیری ہستی کے سامنے میری کیا ہستی ہے ! کیا آفتاب کے سامنے جگنو روشنی کا دعوی کرسکتا ہے؟ ایک ''طلسم بود و عدم،، کا یہ حوصلہ کہاں کہ وہ منبع وجود کے سامنے، اپنے وجود کا اثبات کرسکے ؟

ایسا کیوں ہے؟ اس لئے کہ نماز میں عاشق (سالک) کو اپنی ہیچ مانگی اور احتیاج و افتقار ذاتی کا شدید ترین احساس ہوتا ہے۔ یہی احساس تو اسے سجدہ ریزی پر مائل کردیتا ہے۔ اگر یہ احساس ہر حرکت اور ہر سکون میں کار فرما نہ ہو تو نماز ایک رسم لا یعنی یا ایک عمل میکانکی بن کر رہ جائے گی۔ (اس جگہ یہ لکھنا شاید خلاف محل نہ ہو کہ آج کل ہماری نماز یں '' الاماشا اللہ،، ایک عمل میکانکی ہی بن کر رہ گئی ہیں۔ جب ہی تو سجدوں سے وہ ثمرات مرتب نہیں ہوتے جو کسی زمانے میں ہوا کرتے تھے)۔

عاشق کو جمال مطلق کے جمال کا جسقدر احساس ہوتا جاتا ہے عاشق اسی قدر ماسوی یا غیر اللہ سے بے نیاز ہوتا جاتا ہے۔ یعنی فلسفہ کی زبان میں حریت کاملہ سے ہم کنار ہوتا جاتا ہے۔ اسی کیفیت کو علامہ اقبال مرحوم نے یوں بیان کیا ہے :—

بے نیازی رنگ حق پوشیدن است
رنگ غیر از پیرہن شوئیدن است

عاشق کو جس قدر معشوق کی عظمت کا احساس ہوتا ہے اسی قدر اپنی احتیاج واضح ہوتی جاتی ہے۔ اور قرآن کی یہ آیت اس کے لئے حقیقت بنجاتی ہے

یا ایہا الناس انتم الفقرآ الی اللہ واللہ ھوالغنی الحمید :

اے لوگو! تم سب اپنے وجود کے لئے اللہ کے محتاج ہو اور اللہ تو وہ غنی اور حمید ہے۔

---

۱ — اثر صہبائی سیالکوٹی نے اسی حقیقت کو یوں واضح کیا ہے۔

جب آئینہ دل کا روبرو ہوتا ہے
جلوہ تیرا ہی ھو بہو ہوتا ہے
یوں غرق مئے جمال ہو جاتا ہوں
میں ہوتا کہاں ہوں؟ توھی تو ہوتا ہے

عاشق پر منبع جمال کی حقیقت جس قدر منکشف ہوتی جاتی ہے اسی قدر اس کے دل میں حصول قرب کی آرزو پیدا ہوتی جاتی ہے۔ یعنی وہ اسے اپنے اندر جذب کرلینا چاہتا ہے۔ وہ اس سے ہم آغوش ہوجانا چاہتا ہے، اس لئے بے اختیار اس کی طرف کھینچا چلا جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ اس کی محویت اس درجہ بڑھ جاتی ہے کہ ساری کائنات اس کی نگاہ میں معدوم ہوجاتی ہے۔ اور وہ جس طرف نگاہ اٹھاتا ہے اسے اپنا محبوب ہی نظر آتا ہے۔ کما قال :—

سمایا ہے تو جب سے نظروں میں میری
جدھر دیکھتا ہوں ادھر تو ہی تو ہے
کجا غیر و کو غیر و نقش غیر
سوی اللہ، واللہ ماقی الوجود

اس منزل میں زمان و مکان دونوں گم ہوجاتے ہیں اور اسے کائنات میں اس کے سوا کچھ نظر نہیں آتا ۔ اسی منزل کا نقشہ اقبال نے یوں کھینچا ہے :—

بر سر ایں باطل حق پیرھن
تیغ '' لاموجود الاھو ،، بزن

الغرض سالک عشق الٰہی میں اس درجہ مستغرق ہوجاتا ہے کہ بعض اوقات اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ میں، وہی ہوں۔ لیکن یہ احساس عارضی ہوتا ہے۔

جب عاشق (سالک) حالت سکر سے حالت صحو میں آتا ہے تو فوراً اپنی عبدیت کا اعتراف کرتا ہے۔ حالت استغراق میں اس کی مثال اس لوہے کی سی ہے جو اگ میں پڑکر، آگ کے خواص پیدا کرلیتا ہے۔ وہ آگ تو نہیں ہوجاتا مگر آگ سے جدا بھی نہیں ہوتا :

مردان خدا، خدا نباشند
لیکن ازخدا، جدا نباشند

مرشد رومی نے اس حالت کو ان لفظوں میں بیان فرمایا ہے :—

صبغۃ اللہ ہست رنگ خم ہو
پیسہا یک رنگ گردد اندرو
چوں دراں خم افتد و گوئیش قم
از طرب گوید منم خم ، لاتلم

آں منم خسم، خود اناالحق گفتنی ست
رنگ آتش دارد، الا آهنی ست
رنگ آهن محو رنگ آتش است
زآتشی می لافد و خامش وش است
چوں بسر خی گشت همچو زر کاں
پس انا النار است لافش بیگماں (۱)
آتشم من، گر ترا شک است و ظن
آزموں کن، دست را برمن بزن

حالت استغراق میں اگرچہ عاشق اپنی اصل کے اعتبار سے عبد ہی رہتا ہے مگر فنا فی اللہ ہوجانے کی وجہ سے امتیاز ایما میں دشوار ہوجاتا ہے۔ جس طرح آگ کے اندر لوہا اور انگارہ بظاہر یکساں ہی معلوم ہوتے ہیں۔ مگر جس طرح آگ سے باہر آجانے کے بعد لوہا پھر اصلی حالت پر واپس آجاتا ہے اسی طرح سالک جب عالم لاہوت سے واپس آتا ہے تو وہ بندہ ہی ہوتا ہے اور واپس آنا اس لئے ضروری ہے کہ عاشق یا سالک کا مقصد، اپنے محبوب کی رضاء حاصل کرنا ہوتا ہے اور حصول رضاء حالت صحو کے بغیر ناممکن ہے۔

اسلام بھی سکھاتا ہے کہ مقصد حیات، استرضاء باری تعالی ہے۔ کیونکہ بندہ، اپنے مولی کی جنت میں اسی وقت داخل ہوسکتا ہے جب وہ اس سے راضی ہو۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے :۔

یآ ایتھاالنفس المطمینة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی :

اے نفس مطمئنہ ! اپنے رب کی طرف واپس آجا اس حال میں کہ تو اس سے راضی ہے اور وہ تجھ سے راضی ہے پس داخل ہوجا میرے بندوں میں اور داخل ہو جا میری جنت میں ۔

اسی لئے عاشق وصل نہیں چاھتا بلکہ قرب چاھتا ہے، کیونکہ وصل کے بعد جد و جہد ختم ہوجاتی ہے اور جب جد وجہد ختم ہوگئی تو زندگی بھی ختم ہوگئی۔ کماقال اقبال :۔

---

(۱) بے زبان۔

تو نشناسی هنوز، شوق بمیرد زوصل
چیست حیات دوام ؟ سوختن نا تمام

چنانچہ وہ قرب حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کرتا رہتا ہے اور اس طرح مسلسل مدارج قرب طے کرتا رہتا ہے :

ہر لحظہ نیا طور، نئی برق تجلی
اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے

قرآن حکیم بھی یہی فرماتا ہے '' فلھم اجر غیر ممنون ''،(لیکن جو لوگ ایمان لا کر اچھے کام کریں گے تو انہیں ایسا اجر ملے گا جو کبھی ختم نہ ہوگا)۔

عاشق جانتا ہے کہ کمال زندگی گم ہوجانے میں نہیں ہے بلکہ روز بروز مدارج قرب طے کرنے میں ہے۔ کما قال اقبال :

بہ بحرش گم شدن انجام مانیست
اگر او را تو در گیری فنانیست

عاشق جانتا ہے کہ کمال زندگی ملاقات میں ہے۔

کمال زندگی دیدار ذات است
طریقش رستن از بند جہات است

چونکہ کمال زندگی محبوب کو راضی کرنے یا اس کی خدمت کرنے میں ہے اسی لئے اسلام نے اجتماعیت پر اس قدر زور دیا ہے، کیونکہ انسان سوسائٹی میں رہ کر ہی بنی آدم کی خدمت کرسکتا ہے اور بنی آدم کی خدمت ہی خدا کی خدمت ہے۔ کیا خوب کہا ہے سعدی نے :

طریقت بجز خدمت خلق نیست
بہ تسبیح و سجادہ و دلق نیست

فرد کی خودی، اگر غور سے دیکھو تو اجتماعی زندگی بسر کرنے سے ہی تکمیل حاصل کرتی ہے۔ اسی لئے قرآن نے جماعتی زندگی کو شرط اسلام قرار دیا ہے اور اسی لئے اقبال نے یہ لکھا ہے کہ غور سے دیکھو تو اسلام، ایک مخصوص ہیئۃ اجتماعیہ انسانیہ کا دوسرا نام ہے۔

جس طرح خدا ساری خدائی کا بھلا چاہتا ہے، اور کسی پر ظلم روا نہیں رکھتا کما قال ''ان اللہ لیس بظلام للعبید ،، (بیشک اللہ اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا) اسی طرح عاشق بھی ساری خدائی کے غم میں گھلتا رہتا ہے۔ بقول امیر :

خنجر چلے کسی پہ، تڑپتے ہیں ہم امیر
سارے جہاں کا درد ہمارے جگر میں ہے

حضرات خواجگان چشت کی زندگیاں اس حقیقت پر شاھد عدل ہیں۔ سیر الاولیا' میں مرقوم ہے کہ جب خادم نے حضرت سلطان المشائخ محبوب الہی سے یہ عرض کی کہ اس قدر سوکھی روٹی نہ کھائیے کہ حلق سے بمشکل نیچے اترتی ہے تو آپ نے جواب دیا کہ '' نوالہ میرے حلق سے کس طرح نیچے اترسکتا ہے جب کہ اسی دلی میں ہزاروں آدمی رات کو بھوکے سوتے ہیں ،، سیر الاولیا' فوائدالفواد' اور راحۃالقلوب میں اس قسم کے بہت سے واقعات مندرج ہیں ۔ من شآ' فلیراجع ۔

عشق ، انسان کی زندگی میں انقلاب عظیم پیدا کردیتا ہے۔ عاشق بنی آدم کے لئے ایثار مجسم بنجاتا ہے۔ اسے دوسروں کی خدمت میں سب سے زیادہ راحت محسوس ہوتی ہے۔ وہ خود کھا کر اس قدر مسرور نہیں ہوتا جس قدر دوسروں کو کھلا کر مسرور ہوتا ہے۔یہ اور دوسری خوبیاں اس میں محض عشق کی بدولت پیدا ہو جاتی ہیں اور جب صفات حسنہ کا غلبہ ہوجاتا ہے تو صفات رذیلہ خود بخود زائل ہوجاتی ہیں اسی لئے مرشد رومی نے عشق کو '' طبیب جملہ علتہائے ما ،، قرار دیا ہے :

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما
وے طبیب جملہ علت ھائے ما
اے دوائے نخوت و ناموس ما
اے تو افلاطون و جالینوس ما

چونکہ عاشق میں صفات حسنہ پیدا' ہوجاتی ہیں اس لئے وہ بیخوف ہوجاتا ہے، یعنی وہ اپنے محبوب (کی ناراضگی) کے سوا اور کسی سے نہیں ڈرتا۔ اور چونکہ خوف '' ام الخبائث ،، ہے اس لئے وہ ہر قسم کے عیوب سے پاک ہوجاتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں :

ھر کہ رمز مصطفیٰ فہمیدہ است
شرک را در خسوف مضمر دیدہ است

چونکہ عاشق خدا سے ڈرتا ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ساری دنیا اس سے ڈرنے لگتی ہے :

بادشاہان در قباہائے حریر
زرد رو از سہم آں عریاں فقیر

سعدی نے کیا خوب لکھا ہے :—

توہم گردن از حکم داور مپیچ
کہ گردن نہ پیچد زحکم تو ہیچ

اور بات بھی یہی ہے کہ جب ایک انسان (عاشق) سچے دل سے خدا کا ہوجاتا ہے تو خدا بھی اس کا ہوجاتا ہے اور جب اللہ مل گیا تو بندہ بلاشبہ مولی صفات ہوجاتا ہے :

فقر مومن چیست ؟ تسخیر جہات
بندہ از تاثیر او، مولی صفات

سارا افسوس اس بات کا ہے کہ ہم دنیا والوں کو نافع اور ضار سمجھتے ہیں اس لئے ان کے آگے سرتسلیم بھی خم کرتے ہیں ! اور انہیں سجدہ بھی کرتے ہیں حالانکہ اللہ کے سوا، اس کائنات میں کوئی ہستی ہمیں نفع یا نقصان نہیں پہونچا سکتی۔ اگر یہ عقیدہ جو کلمہ، طیبہ لا الہ الااللہ سے مستنبط ہے دل میں جاگزیں ہوجائے تو انسان غیر اللہ کے سامنے کبھی سرتسلیم خم نہ کرے۔ عشق میں یہ خاصیت ہے کہ وہ غیر اللہ سے بے نیاز کردیتا ہے۔ عاشق کے دل میں غیر اللہ کا خیال بھی نہیں آتا۔ کیونکہ عشق تو شرکت سوز ہوتا ہے : ع

ماند الااللہ ، باقی جملہ سوخت
شاد باش اے عشق شرکت سوز و زفت (رومی)

اسی لئے اقبال کہتے ہیں کہ انسان اگر توحید کے مفہوم سے آگاہ ہوجائے تو جان دیدیگا مگر غیر اللہ کے سامنے گردن نہیں جھکائے گا—

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدوں سے دیتا ہے آدمی کو نجات

دیکھ لو! حضرت مجدد الف ثانی نے قید و بند کے مصائب گوارا کرلئے مگر جہانگیر کو سجدہ تعظیمی (زمیں بوس) نہیں کیا: صانع اقبال کہتے ہیں:

گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفس گرم سے ہے گرمی احرار

بات یہ ہے کہ عشق کی پہلی تاثیر یہ ہے کہ عاشق کے اندر شعور ذات بیدار ہوجاتا ہے اور جس کا شعور ذات بیدار ہوجائے وہ شخص غیر اللہ کی اطاعت یا غلامی نہیں کرسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ عاشق صادق (خدا کا عاشق) دنیا میں کسی کے آگے سر نہیں جھکاتا۔ آستانہ یار اسے تمام دنیاوی آستانوں سے بے نیاز کردیتا ہے۔

شعور ذات اور غلامی میں بتاین کی نسبت ہے اس لئے یہ دونوں کیفیتیں، یک وقت کسی شخص میں جمع نہیں ہوسکتیں۔ یہ بات عقلاً ناممکن ہے کہ ایک شخص اللہ کا عاشق بھی ہو اور کسی انسان کی اطاعت یا غلامی پر بھی رضامند ہوجائے، اسی لئے اقبال کو یورپ کے بجائے ہم سے شکوہ تھا اور اب بھی ہے۔

یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو
مجھکو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

شعور ذات کا مطلب کیا ہے؟ مختصر لفظوں میں یہ کہ کسی شخص کا یہ احساس کرنا کہ میں (۱) اشرف المخلوقات ہوں (۲) خلیفۃ اللہ فی الارض کا مصداق ہوں (۳) اس کائنات میں کوئی شئی یا ہستی مجھ پر حکمران نہیں ہے کیونکہ عقلاً ہو نہیں سکتی۔ آخری جملے کی توجیہہ یہ ہے: —

(الف) اس کائنات میں جو کچھ بھی ہے یا میری برابر ہے یا مجھ سے کمتر ہے۔

(ب) کمتر کے آگے سر جھکانے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

(ج) اب رہ گئیں وہ ہستیاں جو میری برابر ہیں تو جب وہ سب میری طرح ممکن الوجود یعنی حادث، مخلوق مفتقر الی اللہ، محتاج اور فانی ہیں تو پھر ان کے آگے سر جھکانا سراسر حماقت اور نادانی ہے

(د) اس لئے ان میں سے کسی کو مجھ پر حکومت کرنے کا بھی حق حاصل نہیں ہے۔ اگر وہ مجھ پر حکومت کرسکتی ہیں تو

میں خود ان پر حکومت کیوں نہ کروں ؟ اسی نکتے کو اقبال مرحوم نے یوں بیان کیا ہے اور اس میں شک نہیں کہ کمال کردیا ہے

آدم از بے بصری بندگی آدم کرد
گوھرے داشت ولے نذر قباد وجم کرد
یعنی از خوئے غلامی زسگاں خوار تر است
من ندیدم کہ سگے پیش سگاں سر خم کرد

خلاصہ کلام اینکہ لا الہ الا اللہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کائنات میں اللہ کے سوا اور کوئی ھستی الہ (واجب الوجود) مستحق عبادت، آمر اور حاکم علی الاطلاق نہیں ہے۔

اسی کو عرف عام میں توحید کہتے ھیں اور توحید کا مفہوم صرف عاشق ھی سمجھتا ہے کیونکہ وھی اس کے اقتضا پر عمل کرتا ہے اور اپنے طرز عمل سے ثابت کردیتا ہے کہ میں اس کے مفہوم کو سمجھتا ہوں۔ بالفاظ دگر غیر عاشق صرف زبان سے (طوطے کی طرح) کہتا ہے کہ لا الہ الا اللہ۔ مگر عاشق زبان سے کچھ نہیں کہتا اپنی جان دے کر اپنے عقیدے کا اظہار کردیتا ہے۔ اور سب جانتے ھیں کہ عمل، قول سے زیادہ فصیح ھوتا ہے، زیادہ مؤثر ھوتا ہے اور زیادہ انقلاب انگیز ھوتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ سلطان فتح علی خاں المعروف بہ سلطان ٹیپو شہید نے اپنی جان قربان کردی مگر انگیز علیہ ما علیہ کے سامنے سر تسلیم خم نہیں کیا۔ اگر سوچنے اور سمجھنے کی قوت ھو تو نظام علی خاں والیٔ مملکت حیدرآباد دکن اور فتح علی خاں والیٔ دولت خداداد دکن، دونوں کی دماغی ساخت، طبیعت کی افتاد، ذھنیت، زندگی کے متعلق زاویہ نگاہ بلکہ دونوں کے اسلام کا اندازہ ھوسکتا ہے اول الذکر کے نزدیک توحید صرف ایک " مذھبی فارمولا "، تھا جسے گاھے گاھے زبان سے ادا کرلینا چاھئے۔ عمل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اسی لئے وہ زبان سے لا الہ الا اللہ بھی کہتا رھا اور ولزلی جیسے دشمن توحید کے آگے سر تسلیم بھی خم کرتا رھا یعنی عمل سے "لا الہ الا ولزلی "، کا اثبات کرتا رھا اور جب وہ مرا تو امام مسجد نے اس کی نماز جنازہ بھی پڑھائی اور سب نے اس کے لئے دعائے مغفرت بھی کی۔

کس قدر زبردست حماقت ہے جس میں ھم مسلمانان عالم صدیوں سے

مبتلا ھیں ! اسی افسوس ناک صورت حال کو دیکھ کر تو اقبال نے یہ شعر لکھا جس میں ھماری ھزار سالہ تاریخ مضمر ھے : ع

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی
آج کیا ھے ؟ فقط ایک مسئلہ علم کلام

آمدم برسر مطلب ! چونکہ اسلام اور غلامی ایک دوسرے کی ضد ھیں اس لئے اسلام نے ھر قسم کی غلامی کے خلاف اعلان جنگ کیا ھے بلکہ بدلائل عقلیہ اس کا ابطال کیا ھے۔ صالحہ اقبال کہتے ھیں : ع

الحذر آئین پیغمبر سے سو بار الحذر
حافظ ناموس زن، مرد آزما، مرد آفریں
موت کا پیغام ھر نوع غلامی کے لئے
نے کوی مغفور و خاقان، نے گدائے رہ نشیں

مسلمان جب تک زندہ ھے، یا آزاد رھتا ھے یا آزادی کے لئے جدوجہد کرتا رھتا ھے بس اسلامی زندگی کی یہ دو ھی صورتیں ھیں تیسری صورت کوئی نہیں ھے۔ اگر ایک مسلمان، غلامی پر قانع ھے تو سمجھ لو کہ اس کا ضمیر (شعور ذات) مردہ ھوچکا ھے۔ بات یہ ھے کہ عاشق کسی غلط (غیر اسلامی) نصب العین سے مفاھمت کرھی نہیں سکتا۔ اسلام کے علاوہ ھر نصب العین غلط ھے۔

عشق کی دوسری خاصیت یہ ھے کہ اس کی بدولت عاشق، جبر کے دائرے سے نکل کر اختیار کی روح پرور فضا میں داخل ھوجاتا ھے۔ جبر، نام ھے خالق کائنات کی مشیت کا، جو اس کائنات میں کار فرما ھے۔ اقبال نے اس جبر حقیقی کی تصویر بایں الفاظ کھینچی ھے : ع

ذرہ ذرہ دھر کا زندانی تقدیر ھے
پردہ مجبوری و بیچارگی تدبیر ھے
آسماں مجبور ھے، شمس و قمر مجبور ھیں
انجم سیماب پا، رفتار پر مجبور ھیں
نغمہ بلبل ھو یا آواز خاموش ضمیر
ھے اسی زنجیر عالمگیر میں ھر شی اسیر

آنکھ پر ہوتا ہے جب یہ سر مجبوری عیاں
خشک ہوجاتا ہے دل میں اشک کا سیل رواں

لیکن جب ایک مسلمان مسلک عشق اختیار کرتا ہے تو وہ اپنی مرضی، خالق کائنات کی مرضی میں فنا کردیتا ہے۔ عشق کا پہلا سبق، شیوۂ تسلیم و رضا ہے۔ اگر تصوف کی زبان سمجھ میں نہ آئے تو یوں سمجھ لیجئے کہ عاشق اپنی مرضی کو اللہ کی مشیت سے ہم آہنگ کرلیتا ہے (فنا سے ہم آہنگی مراد ہے) اسی ہم آہنگی یا مطابقت کو تصوف کی زبان میں ''فنا'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ بہر کیف جب یہ حالت پیدا ہو جاتی ہے تو عاشق، جبر کی دنیا سے نکل کر، اختیار کی دنیا میں داخل ہوجاتا ہے۔ اسی نکتے کو اقبال نے اپنے مخصوص انداز میں یوں بیان کیا ہے :—

بروں کشید ز پیچاک ہست و بود مرا
چہ عقدہ ہا کہ مقام رضاؑ کشود مرا

(زبور عجم)

جب عاشق اپنی مرضی اپنے محبوب (اللہ) کی مرضی میں فناؑ کر دیتا ہے یعنی شیوۂ تسلیم اختیار کرلیتا ہے تو محبوب، اپنے عاشق سے راضی ہوجاتا ہے۔ قرآن حکیم اس بات پر شاھد ہے '' رضی اللہ عنھم و رضواعنہ ،، اللہ ان (صحابہ سے راضی ہوگیا اور وہ اللہ سے راضی ہوگئے) جب یہ صورت پیدا ہوجاتی ہے تو محبوب، اپنے عاشق کی مرضی کو اپنی مرضی بنا لیتا ہے :—

صالحہ ارشاد ہوتا ہے '' فول وجھك شطرالمسجد الحرام،، (۲ — ۱۴۴) (بیشک ہم دیکھ رہے ہیں کہ آپ کعبے کے قبلہ مقرر ہونے کے لئے بار بار آسمان کی طرف مونہہ کر رہے ہیں (چونکہ ہمیں آپ کی مرضی مد نظر ہے اس لئے آپ نماز میں کعبے کی طرف اپنا مونہہ کرلیا کریں)۔ اسی نکتے کو اقبال نے یوں بیان کیا ہے : ع

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے
مرضی او، مرضی حق می شود
ماہ از انگشت او، شق می شود

اس اتحاد اور یکرنگی کا نمونہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے

صحابہ کے بعد صوفیائے کرام کی زندگیوں میں نظر آتا ہے کیونکہ یہ حضرات بھی فنا فی الرسول کی بدولت اس نعمت سے بہرہ اندوز ہوئے ہیں چنانچہ حضرت شیخ شیوخ عالم سیدی باوا فریدالدین گنج شکر فرماتے ہیں :-

" کامل تیس سال تک بندہ عاجز مسعود نے وہی کیا جو اس نے چاہا اب کچھ عرصے سے یہ کیفیت ہے کہ جو اس عاجز کے دل میں گذرتا ہے وہی ظہور میں آتا ہے "

دوسری مثال حضرت بوعلی قلندر پانی پتی کی زندگی سے مل سکتی ہے کہ انہوں نے سلطان علاءالدین خلجی کو یہ خط لکھوایا تھا۔

باز گیر ایں عامل بد گوہرے
ور نہ بخشم ملک تو با دیگرے

(اسرار خودی)

غور طلب بات یہ ہے کہ اگر حضرت قلندر کو یہ یقین نہ ہوتا کہ جو کچھ میں چاہتا ہوں، خدا اسی کے موافق ظاہر کردے گا تو وہ اتنا بڑا دعوی ہرگز نہیں کرسکتے تھے۔ کیا آج کسی میں یہ ہمت ہے کہ بادشاہ وقت کو اس انداز کا کوئی خط لکھدے ؟

الغرض، عاشق، محبوب کی مشیت سے ہم آہنگ ہوکر، جبر سے نکل جاتا ہے، یعنی خدا کی مرضی کی تکمیل میں اس کا معاون بنجاتا ہے اور اس طرح اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ کائنات میرے ارادے پر چل رہی ہے کیونکہ اس کا ارادہ، وہی ہوتا ہے جو اس کے محبوب کا ارادہ ہوتا ہے۔ اس طرح دوئی مٹ جاتی ہے اور عاشق کو یہ کائنات اپنی مرضی کے مطابق رقص کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ جب عاشق اپنی مرضی، محبوب کی مرضی کے مطابق کردیتا ہے تو محبوب بھی عاشق کی مرضی کو اپنی مرضی بنالیتا ہے۔[1] اس طرح عاشق اور معشوق میں کامل اتحاد پیدا ہوجاتا ہے اور محبوب، عاشق کے فعل کو اپنا فعل قرار دیتا ہے۔ چنانچہ " ومارمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ " میرے دعوے پر شاہد عدل ہے۔

---

[1]. "The Creator too reconciles Himself to the purpose of the human self so that whatever it wills comes to pass" Ideology of the Future, p. 100, by Dr. M. Rafiuddin.

جب عشق کی بدولت، شعور ذات اپنے نقطہ کمال کو پہنچ جاتا ہے تو عاشق کی مخفی قوتیں ظاہر ہونے لگتی ہیں یعنی جس طرح خالق کائنات کے ارادے ہی سے شئی موجود ہوجاتی ہے۔ اسی طرح عاشق بھی جو زبان سے کہدیتا ہے اسی کے مطابق ظہور میں آجاتا ہے۔ یہ ہے راز معجزات اور کرامات کا۔ یعنی عاشق میں صفات ایزدی کا رنگ پیدا ہوجاتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں : ع

هستی او بے جہات اندر جہات ،
او حریم و در طوافش کائنات
فقر مومن چیست ؟ تسخیر جہات
بندہ از تاثیر او مولی صفات

یعنی عاشق جبر اور تقدیر دونوں سے بالاتر ہوکر خود " تقدیر یزداں ،، بنجاتا ہے اسی لئے اقبال ہمیں یہ مشورہ دیتے ہیں :

عبث ہے شکوہ تقدید یزداں
تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

قصہ مختصر جب عاشق جبر سے نکل کر مختار بنجاتا ہے تو حالت یہ ہوتی ہے :

چو از خود گرد مجبوری فشاند
جہاں خویش را چوں ناقہ راند
نہ گردد آسماں بے رخصت او
نہ تابد اخترے بے شفقت او

(گلشن راز جدید)

الغرض جب عاشق میں صفات ایزدی کا عکس جلوہ گر ہوجاتا ہے تو وہ بقول ڈاکٹر رفیع الدین " کاملاً مختار ہوجاتا ہے۔ تقدیر اور جبر کی حدود سے باہر نکل جاتا ہے اور جو چاہتا ہے اس کے مطابق ظہور میں آتا ہے،،[1] یہ ایک نئی زندگی ہے جو عاشق کو سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ و سلم کی کامل اتباع کی بدولت نصیب ہوتی ہے۔ تصوف کی اصطلاح میں اسے فنا سے تعبیر کرتے ہیں ۔

---

1. Ideology of the Future p. 102

حرف آخر

واضح ہو کہ یہ نعمت عظمیٰ جسے فنا سے تعبیر کیا جاتا ہے اس وقت حاصل ہوسکتی ہے جب انسان نفس امارہ کو مغلوب کرے یعنی اسے مسلمان بنالے، لیکن نفس کو مغلوب کرنا بچوں کا کھیل نہیں ہے جب تک ایک شخص کسی شیخ کامل کی صحبت اختیار نہ کرے اور اس کی ہدایت پر عمل نہ کرے نفس کو مغلوب نہیں کرسکتا۔ چنانچہ مرشد رومی فرماتے ہیں:

نفس نتواں کشت الا ظل پیر
دامن آں نفس کش را سخت گیر

کسی صاحب دل کی صحبت اختیار کئے بغیر انسان اپنی شخصیت کو ''گوہر'' میں تبدیل نہیں کرسکتا:

گر تو سنگ خارہ و مرمر ہوی
چوں بصا حبدل رسی، گوہر شوی

مرشد رومی کی تقلید میں اقبال مرحوم نے بھی ہمیں صحبت مرشد اختیار کرنے کا مشورہ دیا ہے:

شکوہ کم کن از سپہر گرد گرد
زندہ شو از صحبت آں زندہ مرد

صحبت از علم کتابی خوشتر است
صحبت مردان حر، آدم گر است

اے سرت گردم، گریز از ماچسو تیر
دامن او گیر و بے تابانہ گیر

می نروید تخم دل از آب و گل
بے نگاہے از خداوندان دل

اندریں عالم نیرزی باخسے
تا نیا ویزی بداماں کسے (پس چہ باید کرد ص ۴۴)

افسوس کے ساتھ لکھنا پڑتا ہے کہ عقیدتمندان اقبال اس کے کلام کو پڑھ کر ذہنی مسرت یا لذت تو حاصل کرلیتے ہیں مگر اس کے مشورہ پر عمل کرنے سے پہلو تہی کرتے ہیں۔ حالانکہ جب تک وہ تزکیہ نفس نہیں کریں گے (اور تزکیہ نفس، صحبت مرشد کے بغیر نا ممکن ہے) اس وقت تک اقبال کا خواب (تشکیل عالم قرآنی) شرمندہ تعبیر نہیں ہوسکتا —

وما علینا الا البلاغ المبین

حیات اقبال کا ایک گمشدہ ورق

صالحۃ الکبریٰ عرشی

و

عطاء الرحمان

یوں تو علامہ اقبال کے کلام کی تفسیر و توضیح اور اس کی ترویج واشاعت کی خاطر ہندوستان اور پاکستان کے مختلف رسائل میں مضامین کی بھر مار ہے اور ان موضوعات پر مستقل کتابوں کا بھی روز بروز اضافہ ہورہا ہے لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ علامہ اقبال کی زندگی کے نشیب و فراز اور ان کی حیات کے شب و روز سے -- جو رنگ و نور سے روشن و تابندہ ہیں -- لوگ بے پروا ہیں ۔ ظاہر ہے کہ یہ چند ہی سال ایسے ہیں جن میں وہ ہستیاں ہمارے درمیان موجود ہیں جنہیں علامہ اقبال سے شرف ملاقات حاصل رہا ہے۔ ابھی ایسی آنکھیں باقی ہیں جنہوں نے اس عظیم شاعر کو دیکھا ہے اور ابھی وہ لب و گوش قوت سماعت اور طاقت گویائی رکھتے ہیں جنہوں نے اس محبوب اور محترم شخصیت سے گفت و شنید کا لطف اٹھایا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ایسے تمام بزرگوں سے پر زور درخواست کی جائے کہ وہ علامہ اقبال کی حیات کی اپنی بے شمار کڑیوں کو ملانے میں مدد دیں جو ان کی زنجیر ایام سے غائب ہیں۔ یہ لوگ نہ رہیں گے تو پھر ہمارے سارے ذرائع کمزور اور سارے وسیلے ایک حدتک یقین کی اس بلندی سے نیچے اتر آئیں گے جن پر وہ آج ہیں۔ اس لئے علامہ اقبال پر کام کرنے والے افراد اور ان کے ساتھ ہی ساتھ اداروں پر بھی یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ زیر بحث کام میں عملی دلچسپی لیں۔ یہاں یہ بات بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ شخصیت پر لکھنے والوں کو خصوصیت سے گفتنی اور ناگفتنی کی رسمی اور مذموم قید کو توڑ کر لکھنا چاہئے اور درج گزٹ ہر وہ بات۔ ہونا چاہئے جو اس شخصیت کو یا اس کے کارناموں کو سمجھنے میں کسی نہج سے بھی کار آمد اور مفید ہوسکتی ہو۔ اس موقعے پر حضرت یزداں میں بھی چپ نہ رہنے والے بندۂ گستاخ کی مثال جرأت پیدا کرنے میں ضرور مدد گار ثابت ہوگی چاہے وہ

خود اسی زہر ہلاہل کو قند نہ کہہ سکنے والے سے متعلق ہی کیوں نہ ہو۔

ہاں تو ہم سب کو چاہئیے کہ ان اصحاب کو اس اہم کام کی طرف متوجہ کیا جائے۔ اگر یہ حضرات لکھنے پر آمادہ نہ ہوں تو ان سے باقاعدہ ملاقاتیں کی جائیں اور سوالات کے ذریعے وہ سب کچھ معلوم کرنے کی سعی کی جائے جس کے بارے میں یہ اندیشہ ہے کہ وہ ان کے سینوں میں ایک راز کی صورت ان کے ساتھ ہی دفن ہوجائے گا۔

اسی جذبے کے تحت ایک بیحد دلچسپ اور بیش قیمت تاثراتی تحریر کے ساتھ میں بزم اقبال ریویو میں حاضر ہورہی ہوں۔ یہ تحریر علامہ اقبال کے ایک شاگرد اور میرے والد (امتیاز علی عرشی صاحب) کے ایک عزیز اور قریبی دوست میاں عطا الرحمن کی ہے۔ جو لاہور کے مشہور صاحب علم وثروت خانوادے (میاں سر محمد شفیع باغبان پورہ) کے ایک فرد تھے۔ انہوں نے جیسا کہ خود انہوں نے لکھا ہے علامہ اقبال کو اس عالم میں دیکھا جس میں کم لوگوں نے دیکھا ہوگا۔

میاں صاحب کی یہ تحریر رام پور رضا انٹر کالج کی طرف سے منعقد کئیے گئے یوم اقبال کی ایک نشست (منعقدہ سنہ ۱۹۴۰) میں پڑھی گئی تھی جس کی صدارت مشہور ماہر تعلیم ڈاکٹر ذاکر حسین خاں نے کی تھی۔ اس جلسے کی دوسری اور تیسری نشست جس میں کلام اقبال سے متعلقہ تفسیری تصاویر کی نمائش بھی شامل تھی رشید احمد صدیقی اور خواجہ غلام السیدین کے زیر صدارت ہوئی تھیں۔ یہ تصاویر رام پور کے دومصوروں عظمت اللہ خاں اور اوباما کی کاوشوں کا نتیجہ تھیں ۔

میاں صاحب مرحوم کے اس مضمون کی نقل میرے پاس محفوظ تھی جس کے محفوظ رہنے میں علامہ اقبال اورچچا عطا الرحمان ۔ دونوں سے عقیدت اور محبت کو دخل رہا ہے۔ امید ہے کہ میاں صاحب کی یہ تحریر ذوق و شوق کے ساتھ پڑھی جائے گی۔ اور علامہ اقبال کی شخصیت کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے کچھ اور بھی پرکشش ہوگی ۔

مضمون نگار (میاں عطا الرحمان مرحوم) کے بارے میں بھی یہ عرض کردوں کہ وہ سالہا سال رام پور میں مقیم رہے اور ریاست کے محکمہ

فنانس کے علاوہ بھی بہت سے شعبوں کے منتظم رہے اور آخر میں ہزھائی‌نس کے پرائیوٹ سکریٹری بھی۔ وہ بڑے خوش مزاج زندہ دل اور پر خلوص آدمی تھے۔ انہیں ادب سے نہ صرف لگاؤ تھا بلکہ دخل بھی تھا۔ ان کے افسانوں کا ایک مجموعہ لاہور سے شائع بھی ہوا تھا۔ تقسیم سے پہلے وہ واپس لاہور چلے گئے تھے اور وہیں انتقال کیا۔

مضمون اور مضمون نگار کے تعارف کی رسم کے بعد مجھے رخصت کی اجازت دیجے اور اصل تحریر ملاحظہ فرمائے۔

مجھے کالج چھوڑے ہوئے آج تیس برس سے زیادہ عرصہ ہوچکا ہے۔ گو ایسا اتفاق کبھی کبھار ہوتا ہے۔ لیکن جب بھی مجھے کسی ایسے مجمع میں شمولیت کا موقع ملتا ہے جیسا آج ہے تو شاید گرد ونواح کی فضا کے اثر سے میرے جسم میں خون ایک نئی طرح سے حرکت کرنے لگتا ہے۔ اور میں اپنے دماغ میں اس قسم کے محسوسات گردش کرتے ہوئے پاتا ہوں۔ جو کبھی ہوا کرتے تھے۔ جب آتش جواں تھا۔

علامہ اقبال کے فکر وفلسفہ پر بے شمار چیزیں شائع ہوچکی ہیں اور ہوتی رہیں گی لیکن ان کے کسی شاگرد نے بحیثیت شاگرد کے اپنے محسوسات بیان نہیں کئے اور مجھے یہ فخر حاصل ہے کہ میں نے مہینوں مسلسل ان کے قدموں میں بیٹھ کر ان سے انگریزی کی وہ نظمیں پڑھیں جو اس زبان میں اپنی نوع کی بہترین تخلیقات خیال کی جاتی ہیں۔ اور اس مطالعہ میں وہ لطف حاصل کیا ہے جو مشرق کے سب سے بڑے شاعر کی زبان سے مغرب کے سب سے بڑے شعراء کا کلام پڑھنے سے حاصل ہوسکتا ہے۔

اقبال کی یاد میں غالباً ان موقعوں کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جب پہلے پہلے میں نے انہیں دیکھا۔ میاں شاہ نواز بیرسٹرایٹ لا مرحوم سے ان کے ہمیشہ خاص تعلقات رہے۔ ان دونوں کی آپس میں بے انتہا بے تکلفی تھی۔ اور آخر تک بھی یہ دونوں جب بھی ملتے گفتگو کا وہی پرانا رنگ شروع ہوجاتا۔ میرے چچا میاں سر محمد شفیع مرحوم اور میاں شاہ نواز ان دنوں لاہور ہائیکورٹ کے پہلو میں ایک ہی احاطے کی دو کوٹھیوں میں رہتے تھے۔ غالباً سنہ ۱۹۰۴ء یا ۱۹۰۵ء کا ذکر ہے جب میری عمر بھی تیرہ چودہ برس کی تھی چچا سر شفیع کے یہاں میرا آنا جانا اکثر ہوتا تھا۔ کیونکہ وہاں میرے دو ہم عمر رفیق رہتے تھے۔ مجھے خواب کی طرح لیکن

صاف یاد ہے کہ جس کمرے میں ہم لڑکے بیٹھا کرتے تھے، اس کے برابر والے کمرہ میں ان زندہ دل جوانوں کی بے تکلفانہ محفل جما کرتی تھی۔ ہمیں اس میں شمولیت کی اجازت تو ہو ہی نہ سکتی تھی لیکن ہم دروازوں کے روزنوں میں سے اور کسی کھلے دروازے کے باہر دیوار سے لگ کر ان کی باتیں سنا کرتے تھے۔ اور جہاں اندر سے کسی بزرگ کے باہر نکلنے کی آہٹ ہوتی بھاگ کر چھپ جایا کرتے تھے۔ اقبال ان دنوں محفل کے روح و رواں تھے۔ اور ہم تو یہی سمجھتے تھے کہ حد درجہ کے رند مشرب ہیں۔ ان کی آواز سب سے زیادہ بلند ہوتی اور باتوں میں کھلا مذاق جس کے لئے پنجابی زبان خاص طور پر موزوں ہے۔

اسی زمانہ میں انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسے انجمن کی پرانی شیرانوالہ دروازہ والی عمارت میں ہوا کرتے تھے۔ اور چونکہ ان جلسوں میں اکثر اوقات دلچسپی کا کافی سامان ہوا کرتا۔ ہم بھی کئی کئی دنوں کا پروگرام ہونے کے باوجود جہاں تک ممکن ہوسکتا تھا شمولیت سے ناغہ نہیں کرتے تھے۔ خصوصاً ان دنوں میں جب اس وقت کے نوجوان شعر باز، جن میں سے خان احمد حسین خان اور اقبال خاص طور پر ممتاز تھے، اپنا کلام سنانے والے ہوں۔ مجھے یاد ہے کہ اقبال ایک خوش وضع جوان کی صورت۔ ہلکی پھلکی سی عینک لگائے، گلے کا بٹن کھلا ہوا شلوار پہنے اسٹیج پر آیا کرتے تھے۔ اور ان کے آتے ہی وہ ہنگامہ جو چندہ جمع کرنے اور خشک و بے لذت تقریر کرنے والوں کی وجہ سے تمام ہال میں برپا رہا کرتا تھا، تالیوں میں تبدیل ہوجاتا اور پھر وہ نغمے فضا میں گونجنے لگتے جن کے سننے کی آرزو میں ہم بھیڑ بھاڑ میں دھکے کھاتے ہوئے داخل ہوکر صبح سے چاروں طرف کے دباؤ کے جھونکے برداشت کئے ہوئے بیٹھے ہوتے تھے۔

میں نہیں کہہ سکتا کہ ہماری سمجھ میں آتا تھا یا نہیں کہ شاعرانہ نکتہ سنج کیا کہہ رہے ہیں۔ بہرحال اقبال کے دلکش ترنم میں وہ مزا آجاتا تھا جو شاید کسی محفل رقص و سرود میں بھی نہ آتا۔ اور ان کے اشعار کی داد اس بے تکلف دل سے نکلے ہوئے جوش کے ساتھ دیہاتی جو پنجاب والوں ہی کا حصہ ہے۔ ان جلسوں میں ہندوستان کی اسلامی دنیا کے بڑے بڑے آدمی شرکت کیا کرتے تھے۔

چنانچہ مولوی نذیر احمد۔ شبلی نعمانی اور حالیؔ جیسی ہستیوں کو

پہلے پہلے میں نے وہیں دیکھا یا سنا۔ مولانا حالی بہت ضعیف تھے۔ اور آواز اتنی نہ تھی کہ تمام حاضرین سن سکتے۔ لاؤڈ سپیکر کا زمانہ نہ تھا۔ چنانچہ مجھے یاد ہے کہ ایک دفعہ مولانا حالی اپنی نظم کے ایک دو اشعار پڑھ کر بیٹھ گئے۔ اور مسودہ اقبال کو دیدیا۔ جو انہوں نے اپنے مخصوص طرز میں سنایا۔ اور نظم پڑھنے سے قبل ایک فی البدیہہ رباعی کہی جس کے قافیہ ردیف نام حالی کلام حالی تھے۔ الفاظ مجھے یاد نہیں ۔۔اس کے بعد اقبال ولایت چلے گئے۔ اور ہم تعلیم کے جھملوں میں پھنس گئے۔ اور کئی سال تک سوائے اس کے کہ اقبال کی کوئی نئی غزل مخزن میں نکلی اور ہم نے جھٹ اپنی بیاض میں نقل کرکے اسے یاد کرنا اور گانا شروع کردیا۔ ان کا سامنانہ ہوسکا۔ ولایت سے واپس آنے کے بعد ان کے تغزل کے رنگ میں بڑی فرق آتا گیا اور اس میں کم از کم اس وقت ہمارے لئے وہ رندانہ کیف نہ رہا جو ان کی ولایت سے بھیجی ہوئی اس مشہور غزل کے مقطع میں ہے :

نہ پوچھ اقبال کا ٹھکانا ابھی وہی کیفیت ہے اس کی
کہیں سرِ رہ گزار بیٹھا ستم کشِ انتظار ہوگا

اقبال کے ولایت سے آجانے کے بعد غالباً سنہ ۱۹۰۹ یا ۱۹۱۰ ع میں جب میں اسکول سے کالج میں پہنچ چکا تھا۔ انجمن حمایت اسلام کا جلسہ ہوا۔ جلسے سے پہلے یہ خبر اڑائی گئی تھی کہ اقبال اپنی کوئی خاص نظم پڑھنے والے ہیں۔ بس پھر کیا تھا۔ وقت سے دو گھنٹے پہلے کالج سے بھاگ لئے اور ابھی چونکہ پنڈال اچھی طرح بھرا نہ تھا، عین ڈائس کے کنارے جس کے اوپر بڑے لوگوں کے لئے کرسیاں بچھی تھیں، پاؤں نیچے لٹکا کر جم گئے۔ کالج کے چار یا پانچ نوجوان کہیں تہیہ کرکے بیٹھ جائیں تو انہیں کوئی رعب یا دھمکی دے کر اٹھا تو لے۔ خصوصاً ایسے پبلک جلسے میں جس میں اقبال نئی نظم پڑھنے والے ہوں۔ دو چار قانون اور حفظ امن کے چوکیدار آئے اور ایڑی چوٹی کا زور لگادیا لیکن یہاں وہ ” زمین جنبد نہ جنبد گل محمد ،، والا تہیہ کرکے بیٹھے تھے۔ کسی سے مذاق کسی سے پھبتیاں ، کسی سے کامل خاموشی بلا حرکت کی سیاسی پالسی برتی گئی۔ اور نتیجہ یہ ہوا کہ جب وقت کم رہ گیا اور جگہ کی قلت پیدا ہوئی تو ایک ہی ہلے میں ڈائس کے چاروں طرف کے کنارے پاؤں لٹکائے ہوئے نوجوانوں سے بھر گئے۔ اور کسی سینے پر کپڑے کا پھول لگا کر اکڑنے

والے کی دال نہ گلی۔

غرض یہ کہ اقبال ڈائس پر آئے۔ چاروں طرف سے اللہ اکبر کا فلک شگاف نعرہ بلند ہوا۔ اور حسب معمول ڈائس پر تھوڑی بہت کھسر پسر کے بعد وہ اپنی نظم پڑھنے کو کھڑے ہوئے۔ باجود سامعین کے بیحد اصرار کے اقبال نے نظم کو ترنم سے پڑھنے سے انکار کردیا اور کہا کہ ترنم سے پڑھنا نظم کے مضمون سے مناسبت نہیں رکھتا۔ معلوم ہوا کہ نظم کا عنوان ''شکوہ،، ہے۔ اقبال پہلا بند پڑھنے لگے۔

کیوں زیاں کار بنوں سود فراموش رہوں
فکر فردا نہ کروں محو غم دوش رہوں
نالے بلبل کے سنوں اور ہمہ تن گوش رہوں
ہم نوا میں بھی کوئی گل ہوں کہ خاموش رہوں
جرأت آموز میری تاب سخن ہے مجھکو
شکوہ اللہ سے خاکم بد ہن ہے مجھکو

ہزاروں کے مجمع پر سناٹا چھا گیا۔ کیا مجال کہ کسی کے سانس لینے کی آواز تک سنائی دیجائے۔ دوسرا بند شروع ہوا۔

ہے بجا شیوۂ تسلیم میں مشہور ہیں ہم
قصہ درد سناتے ہیں کہ مجبور ہیں ہم
ساز خاموش ہیں فریاد سے معمور ہیں ہم
نالہ آتا ہے اگر لب پر تو معذور ہیں ہم
اے خدا شکوہ ارباب وفا بھی سن لے
خوگر حمد سے تھوڑا سا گلہ بھی سن لے

جوں جوں اقبال نظم پڑھتے جاتے تھے، سامعین کا جوش بڑھتا جاتا تھا۔ اور ہر بند کے بعد تالیوں اور نعروں کا ایک طوفان برپا ہوجاتا تھا، جس کے خاموش ہونے تک اقبال کو بار بار رکنا پڑتا تھا۔ اسی ہنگامہ پرور شان کے ساتھ یہ نظم شروع سے آخر تک پڑھی گئی۔ اور نئے اسلامیہ کالج لاہور کے میدان میں آج تک انجمن حمایت اسلام کے یا دوسرے جتنے بھی جلسے ہوئے ان میں مجھے یاد نہیں کہ کسی میں اس قدر جوش و خروش کا اظہار کیا گیا ہو جسقدر اس قابل یادگار موقع پر ہوا۔

شکوہ کے شایع ہونے کے بعد چاروں طرف سے جوابوں کی بوچھار شروع ہوئی۔ کھلے خطوط میں، اخباری مضامین میں، نثر میں، نظم میں، درجنوں پمفلٹ شائع ہوئے۔ کچھ مولویوں نے اقبال کو برا بھلا کہا۔ لیکن اقبال بالکل خاموش رہے۔ اس کے کچھ عرصہ کے بعد ان کی نظم شمع و شاعر نکلی۔ لیکن یہ قدرے مشکل زبان میں لکھی گئی تھی۔ اور مقصد اور خیالات زیادہ تر سیاسی ہیں۔ سوائے اعلیٰ تعلیم یافتہ اسلامی پبلک کے اس کا لطف کوئی نہیں اٹھا سکتا۔ اس لئے گو اس کی شہرت بہت ہوئی لیکن عام نہیں۔

اس سے بھی چند ماہ یا شاید ایک سال بعد جنگ بلقان کے دوران میں خبر ملی کے اقبال نے خود شکوہ کا جواب لکھا ہے، جو عنقریب کسی جلسہ میں پڑھا جائے گا۔ اس پر جوش امید ہر طرف پھیل گیا۔ اور شاید اسی سے فائدہ اٹھانے کی غرض سے مولوی ظفرعلی خاں "زمیندار" والوں نے لاہور موچی دروازہ کے باہر باغ میں ایک عظیم الشان جلسہ کا اہتمام کیا۔ اور مشتہر ہوا کہ اس میں اقبال کی نظم ہوگی۔ شائقین کا ایک جم غفیر باغ کے پنڈال میں جمع ہوا۔ میں خود اس جلسہ میں موجود تھا۔ اقبال نے نظم اسی طرح ہر طرف سے داد کی بوچھاڑ میں پڑھی۔ ایک ایک شعر نیلام کیا گیا۔ اور ایک گراں قدر رقم بلقان فنڈ کے لئے جمع ہوگئی۔

یہ نظم کئی لحاظ سے شکوہ کی نسبت بہت زیادہ بلند ہے اور اس میں پہلے مسلمانوں کو یہ بتا کر کہ ان کا شعار اسلامی نہیں رہا، وہی سبق دیا گیا ہے۔ جو اقبال کی طرف سے اہل اسلام کی سب سے بڑی خدمت ہے۔

یعنی یہ کے زمانہ گذشتہ کی یاد میں رونے دھونے سے کچھ حاصل نہیں، اسلام فنا نہیں ہوسکتا، اگر کوشش کرو تو سب کچھ ممکن ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کوشش کرنے والوں ہی کے ساتھ ہے چند بند سن لیجئے تاکہ اقبال کے درد قومی کے خلو ی کا اندازہ ہوسکے۔ اللہ سے شکوہ کے بعد دیکھئے جواب کس طرح شروع ہوتا ہے۔

دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے
پر نہیں طاقت پرواز مگر رکھتی ہے
قدسی الاصل ہے رفعت پہ نظر رکھتی ہے
خاک سے اٹھتی ہے گردوں پہ گذر رکھتی ہے

عشق تھا فتنہ گرو سرکش و چالاک مرا
آسماں چیر گیا نالہ بیباک میرا
آئی آواز غم انگریز ہے افسانہ تیرا
اشک بیتاب سے لبریز ہے پیمانہ تیرا
آسماں گیر ہوا نعرہ مستانہ تیرا
کس قدر شوخ زباں ہے دل دیوانہ تیرا
شکر شکوہ کو کیا حسن ادا سے تونے
ہم سخن کر دیا بندوں کو خدا سے تونے
ہم تو مائل بہ کرم ہیں کوئی سائل ہی نہیں
راہ دکھلائیں کسے رہرو منزل ہی نہیں
تربیت عام تو ہے جوہر قابل ہی نہیں
جس سے تعمیر ہو آدم کی یہ وہ گل ہی نہیں
کوئی قابل ہوتو ہم شان کئی دیتے ہیں
ڈھونڈنے والوں کو دنیا بھی نئی دیتے ہیں

یہاں تک تو-اللہ تعالی کی طرف سے اقبال کے شکوہ کا جواب تھا۔
اب پیغام سنئے —

دیکھ کر رنگ چمن ہو نہ پریشاں مالی
کوکب غنچہ سے شاخیں ہیں چمکنے والی
خس و خاشاک سے ہوتا ہے گلستاں خالی
گل بر انداز ہے خون شہدا کی لالی
رنگ گردوں کا ذرا دیکھ تو، عنابی ہے
یہ نکلتے ہوئے سورج کی افق تابی ہے
مثل بو قید ہے غنچہ میں پریشاں ہو جا
رخت بردوش ہوائے چمنستاں ہوجا
ہے تنک مایہ تو، ذرے سے بیاباں ہوجا
نغمہ موج سے ہنگامہ طوفاں ہوجا
قوت عشق سے ہر پست کو بالا کردے
دھر میں اسم محمد سے اجالا کردے

انجمن کے جلسوں میں بعض اوقات حاضرین اور منتظمین کے درمیان بڑی

دلچسپ نوک جھونک ہوا کرتی تھی۔ منتظمین میں عام طور پر اردو کے رندنوں غالباً سب سے زیادہ مقبول اخبار " پیسہ اخبار " کے ایڈیٹر مولوی محبوب عالم صاحب اور ان کے چھوٹے بھائی عبدالعزیز پیش پیش ہوا کرتے تھے۔ لڑکے خوش طبعی سے انہیں پیسہ اور دھیلا کہا کرتے تھے۔ گو اس سے کسی قسم کی تحقیر مقصود نہ تھی۔ لیکن عبدالعزیز صاحب خصوصاً چونکہ انجمن کے جلسوں میں چندہ جمع کرنے کے لئے سب سے زیادہ پروپیگنڈا کیا کرتے تھے۔ اس معاملہ میں ان کی اور حاضرین کے درمیان خصوصیت تھی۔ ہوتا یہ تھا کہ جہاں کسی پسندیدہ شاعر کی نظم یا اچھے مقرر کی تقرر کا وقت آیا عبدالعزیز صاحب ڈائس پر کھڑے ہوگئے اور کہنے لگے کہ آپ فلاں صاحب کی نظم سننے کے لئے بیچین ہیں، وہ موجود ہیں اور سنانے کے لئے تیار ہیں۔ لیکن چندہ کی رقم مثلاً ساڑھے چار ہزار روپیہ تک پہنچ گئی ہے پانچسو اور دلوائیے تو نظم شروع ہوگی۔ ورنہ جب تک پانچ ہزار روپیہ نہ ہوں گے اپ کو انتظار کرنا پڑے گا۔ اس پر لوگ جلدی جلدی دوڑتے اور رقم پوری کردی جاتی تو نظم شروع ہوتی۔ اس کا جواب حاضرین کو موقع ملجاتا تھا تو اس طرح دیاجاتا تھا۔ کہ ڈاکٹر اقبال کی اگر کسی جلسے میں کوئی نظم نہیں ہوئی اور حاضرین میں موجود ہیں۔ تو ایک صاحب کھڑے ہوگئے اور کہا کہ آج تو چندہ دیتے دیتے تھک گئے ہیں۔ آپ نے ہماری دلچسپی کا کوئی سامان مہیا نہیں کیا۔ لہذا علامہ اقبال سے ان کے چند غیر مطبوعہ اشعار سنوادیجئے۔ اور اگر یہ نہیں ہوسکتا تو چندہ بھی نہیں ہوگا۔ تمام حاضرین تہیہ کرکے بیٹھ جاتے کوئی ایک پیسہ نہیں دیتا۔ چنانچہ منتظمین مجبور ہوجاتے اور علامہ کی منت سماجت کرکے اشعار پڑھواتے۔ ایک ایسا موقع مجھے یاد ہے کہ اقبال مسکرا کے اٹھے اور ایک فی البدیہ رباعی مزاحیہ شان میں پڑھی، ٹھیک الفاظ مجھے یاد نہیں۔ کچھ اس طرح تھے: پلندہ باقی۔ بہت ہے چندہ باقی۔ اور ابھی تو رہتا ہے بندہ باقی وغیرہ۔ اور یہ سنا کر بیٹھ گئے۔حاضرین نے پہلے تو خوب تالیاں بجا کر داد دی۔ اس کے بعد ایک صاحب اٹھے اور کہنے لگے کہ اس رباعی کا بہت بہت شکریہ۔ لیکن شوق پورا نہیں ہوا۔ حسرت رہی جاتی ہے۔ چنانچہ علامہ پھر اٹھے اور پھر چند اشعار سنا کر چندہ کی گاڑی کو دوبارہ چلتا کردیا —

ٹھیک تاریخیں یاد نہیں لیکن سنہ ۱۹۱۲ء یا ۱۹۱۳ء کا ذکر ہے جب میں لاھور گورنمنٹ کالج میں بی۔اے میں پڑھتا تھا۔ اقبال کئی مرتبہ اس کالج میں پڑھانے پر مامور ہوئے۔ لیکن ہمیشہ فلسفہ کی تعلیم

دیا کرتے تھے۔ اس مرتبہ شاید پرنسپل کی غیر موجودگی، یا کسی اور وجہ سے ہماری جماعت کو انگریزی نظم کا سبق دینا ان کے فرائض میں شامل ہوگیا اور ہماری بیحد خوش قسمتی تھی کہ ہم نے انگریزی زبان کے بہترین شعراء کی چند بہترین نظمیں ان سے پڑھیں۔ ان میں جہاں تک مجھے یاد ہے ملٹن کی Llegeso, It Penseroso اور Lycidas اور کیٹس کی Isabella ڈرائڈن کی Mac Hecknoe اور غالباً کولرج کی Ancient mariner شامل تھیں۔ Gray's Elegy کے علاوہ شیلے کی Adonais جس کا میں خاص طور سے ذکر کرنا چاہتا ہوں کیونکہ بلا مبالغہ یہ انگریزی زبان کی چند سب سے بلند نظموں میں سے ایک ہے۔ شیلے کا تخیل ہمارے مشرقی شعراء کی طرح گہرا اور پر معنی ہوتا ہے۔ اور جس طرح ہمارے شعرا ایک ہی شعر میں بہت کچھ کہہ جاتے ہیں، اسی طرح شیلے کے ایک بند میں خیالات کا ہجوم ہوتا ہے، جن کو علیحدہ علیحدہ کرکے پوری طرح سمجھنے کے لئے قدرے محنت در کار ہوتی ہے۔ اس خاص نظم (Adonais) کے متعلق میں ذرا تفصیل سے کام لینا چاہتا ہوں۔ کیونکہ اس کے بغیر استاد کی استادانہ حیثیت کی حقیقت کا اظہار نہیں ہوسکے گا۔ آپ کے معلمین تو جانتے ہوں گے لیکن آپ میں سے شاید ہی کوئی طالب علم ایسا ہو جسے معلوم ہو کہ یہ نظم شیلے نے اپنے دلی دوست اور مشہور شاعر (Keats) کے مرثیہ کے طور پر لکھی تھی جس کا صرف چوبیس برس کی عمر میں، نقادوں کے نہایت بے رحمی سے اس کی بعض نظموں پر اعتراضات کرنے کے صدمہ سے انتقال ہوگیا تھا۔ یہ تمام نظم صحیح معنوں میں درد و غم کے اثرات سے مغمور ہے اور ہر مصرع میں ایک زخم خوردہ دل کے خون کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ یہاں تک کہ عجیب بات ہے۔ نظم کے آخری تین چار بندوں میں اس انتہائی مایوسی اور شدت غم کے ذکر کے ساتھ جو کیٹس کی جدائی سے شیلے پر چھا گیا تھا۔ شیلے کی اپنی موت کا جو اس نظم کے لکھنے سے تین چار سال بعد واقع ہوئی ہو بہو نظارہ موجود ہے۔ گویا یہ ایک قسم کی پیشنگوئی تھی کہ میری موت اس طرح واقع ہونے والی ہے۔ گویا اول تو لکھنے والا شیلے ۔ دوسرے اس کی وہ نظم جو انتہائی جذبے کی حالت میں لکھی گئی۔ اور تیسرے پڑھانے والا ڈاکٹر محمد اقبال جو خود گہرے تخیل کا بادشاہ ہے اس مجموعہ نے شاگردوں کی جماعت کے ان افراد پر جو حساس دل رکھتے تھے، وہ اثر کیا کہ تمام عمر فراموش نہیں ہوسکتا۔

اس نظم کے پچپن بند ہیں اور ڈاکٹر صاحب پینتالیس منٹ کے ایک

کالج کے گھنٹے میں نو، نو مصرع کا ایک بند ہی روزانہ پڑھاتے تھے۔ اس سے آپ اندازہ کرسکتے ہیں کہ ان کو پڑھانے میں اور جماعت کو پڑھنے میں کتنا لطف حاصل ہوتا ہوگا۔ جب شیلے کے خیالات کو علامہ اقبال جیسا آدمی سمجھانے کی غرض سے واضح کرے اور ہر خیال کے ساتھ مقابلہ یا موازنہ کے طور پر اپنے اور اردو شعراؑ کے خیالات بھی پیش کرے تو سامعین کی خوش قسمتی کا کون اندازہ کرسکتا ہے۔ ایک دریا تھا جو بہتا چلاآتا تھا۔ علامہ کے منہہ سے پھول جھڑتے تھے۔ اور دل یہی چاہتا تھا کہ وہ اسی طرح پڑھاتے جائیں۔ اور ہم دن بھر خاموش بیٹھ کر سنا کریں۔ کالج کا گھنٹہ جو عام طور پر طالب علم کے لئے محنت سے چھٹکارے کی مسرت انگیز خبر لئے ہوئے آتا ہے۔ اس گھنٹہ کے ختم ہونے سے دل پر چوٹ کی شکل میں لگتا تھا۔ اور بادل ناخواستہ اٹھ کر کمرے سے باہر چلے جاتے تھے ـــ

میں چاہتا ہوں کہ شیلے کی (Adonais) سے مثال کے طور پر ایک چیز پیش کردوں جس سے آپ کو مندرجہ بالا گھنٹوں کی کیفیت کا اندازہ ہوسکے۔ اس کے دوسرے بند کی آخری سطور میں شیلے کہتا ہے کہ ان کے قبر پر اگے ہوئے پھولوں کی طرح جو دفن شدہ انسان کی بے ثباتی اور نفرت انگریز صورت پر ھنستے ہیں۔ کئیس نے اپنی آنے والی ہولناک موت کو اپنے آخری نغموں سے اس طرح سجاکر چھپا رکھا تھا کہ وہ نظر نہیں آتی تھی۔

کسی قبر پر اگے ہوئے پھولوں کو دیکھ کر شیلے کے دل میں یہ خیالات پیدا ہوئے کہ ایک تو وہ پھول انسان کی بے ثباتی پر ھنستے ھیں۔ دوسرے وہ انسانی لاش کے ڈراؤنے پن کو اپنے حسن سے چھپا دیتے ھیں۔ اس کے مقابلہ میں مرزا غالب فرماتے ھیں :

سب کہاں کچھ لالہؑ و گل میں نمایاں ہوگئیں
خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہوگئیں

ان میں قبر کے پھولوں کو دیکھ کر غالب کے دل میں یہ خیالات پیدا ہوئے کہ یہ پھول ان دل فریب صورتوں کا ایک حصہ ھیں جو اس خاک میں دفن ھیں۔ اور جنہیں ان کے حسن کی طاقت نموئے مٹی کے باھر ظاہر کردیا ہے ـــ

علامہ اقبال کا انگریزی تلفظ کچھ اچھا نہ تھا۔ شیلے کو شلی کہتے تھے۔ اور اردو فارسی بھی حد درجہ پنجابیت لئے ہوئے لہجے میں بولتے تھے۔ یعنی قاف کو کاف ہی کہتے تھے۔ اور حقہ کو حکہ۔ اسی بنا پر مولانا نیاز فتحپوری نے اپنی مشہور ڈائری میں اقبال کی صورت شکل اور طرز گفتگو کو نہایت غیر شاعرانہ بیان کیا ہے۔ لباس کی طرف کبھی توجہ نہیں کی۔ یہاں تک کہ کالج یا ھائی کورٹ میں انگریزی سوٹ پہن کر جاتے تھے تو وہ بھی ڈھیلا ڈھالا بغیر استری کے۔ ٹائی ٹیڑھی ہے تو ٹیڑھی ھی سہی۔ عام طور پر بندھی بندھائی ہو چپکالیا کرتے تھے۔ بوٹ میلے ھیں تو کچھ پروانہ نہیں۔ بالوں کی مانگ نہیں نکالتے تھے پیچھے کو برش کرلیا کرتے تھے۔ پہلے ہمیشہ ترکی ٹوپی پہنا کرتے تھے۔ بعد میں بالدار سیاہ ٹوپی اختیار کرلی۔ باوجود اس کے کہ ھماری اس سال کی بی۔اے کی جماعت جو شروع سنٹرل ماڈل اسکول سے ھی اپنی شرارت پسندی کے لئے مشہور چلی آتی تھی۔ اور خصوصاً برے تلفظ والے پروفیسر کا تو ناک میں دم کردیا کرتی تھی، ان کے گھنٹہ میں اس قدر خاموش ہوکر بیٹھ جاتی تھی کہ ایک تنکا بھی زمین پر گرے اور اس کی آواز سنائی دے جائے۔ مجھے یاد نہیں کہ اقبال نے کبھی کسی لڑکے کو کسی قصور پر سزا دی ہو۔ بلکہ دھمکی تک کبھی نہیں دی۔ حیرت کی بات ھے کہ مجھے اب علم ھوا ھے کہ ان کی داھنی آنکھ بیکار تھی۔ جماعت میں ہمیشہ ان سے قریب بیٹھتا تھا لیکن میں نے کبھی یہ محسوس نہیں کیا کہ وہ صرف ایک آنکھ سے دیکھتے ہیں۔ میں نے علامہ کو سگریٹ یا سگار پیتے کبھی نہیں دیکھا۔ گو سنا ھے کہ حقہ کے بہت شوقین تھے۔ کالج میں تو بغل میں ایک آدھ کتاب یا کلاس کا رجسٹر لیے۔ سرجھکائے کبھی کچھ گنگناتے ہوئے ادھر ادھر جاتے دکھائی دیتے تھے۔ کسی سے بات چیت نہ کرتے تھے۔

ان دنوں کالج میں ایک سوسائٹی بزم سخن کے نام سے تھی، جس کے جلسے عام طور پر پندرھویں یا مہینے میں ایک بار ھوا کرتے تھے۔ لیکن زندہ دل پروفیسر شیخ نورالٰہی صاحب اس کے مستقل صدر تھے۔ ھر جلسہ میں اپنے کالج کے علاوہ دوسرے کالجوں کے اتنے طالب علم جمع ھوجایا کرتے تھے جتنے کمرے میں سماسکتے۔ اس بزم میں کالج کے لڑکے اپنا منظوم کلام جو زیادہ تر غزلیات پر مشتمل ہوتا سنایا کرتے تھے۔ بعض اوقات طرح، مقرر کردی جاتی تھی جس پر سب مشق سخن کرتے تھے۔ اور چونکہ

ہمارے صدر، میں پہلے عرض کرچکا ہوں، زندہ دل تھے، وہ متبذل قسم کی عریانی کے سوا ہر قسم کی بات کہہ لینے دیا کرتے تھے۔ آج کل کی طرح اس وقت شعراء میں اتنی عریاں پسندی بھی نہ تھی۔ لیکن مذاق اور پھبتیوں میں کالج کے کسی نہ کسی رنگ میں ممتاز طالب علموں اور پروفیسروں تک کو شعر میں باندھ لیا جاتا تھا، جس سے جلسہ کی دلچسپی روز افزوں تھی۔ خدا جانے اب تک وہ بزم قایم ہے یا نہیں۔ بہرحال اس وقت بہت کوشش کی گئی لیکن صدر بننا تو درکنار علامہ اقبال کبھی انکے ایک جلسہ میں بھی شریک نہیں ہوئے۔ البتہ (College day) کے موقع پر ہر سال کسی بھلے آدمی نے بہترین اردو نظم کے لئے ایک مستقل انعام مقرر کررکھا تھا۔ اس مقابلہ میں جو لڑکے نظمیں بھیجتے ان کے جج علامہ اقبال ہی ہوا کرتے یہاں تک کہ جب وہ کالج میں پڑھاتے بھی نہ تھے، تو یہ نظمیں فیصلہ کے لئے انہیں کے پاس بھیجدی جایا کرتی تھیں۔ بعد میں وہ نظمیں جو اول ،دوم اور سوم درجہ پر رہیں کالج ڈے کے دن تمام لڑکوں کے سامنے ان کے مصنف پڑھکر سناتے اور انعام حاصل کرتے تھے۔ ویسے عام طور پر بھی علامہ ویسے نوجوانوں کے شعر کہنے کے خلاف تھے۔ مجھے یاد ہے کہ ان کی پروفیسری کے دنوں میں جب وہ ہمیں پڑھاتے تھے۔ ہم ان کی کلاس کے دو تین لڑکے اپنی اپنی غزلیں لے کر ایک دن اکھٹے ان کے پاس گئے اور عرض کیا کہ ہم آپ کے شاگرد ہیں۔ اور شعر کہنے کا شوق رکھتے ہیں۔ اگر کبھی کبھی آپ ہماری ناچیز کوشش دیکھ کر تھوڑی بہت اصلاح فرمادیا کریں تو بڑی عنایت ہوگی۔ فرمایا کہ بھائی میں کبھی کسی کے اشعار پر اصلاح نہیں دیا کرتا۔ جو تمہارے دماغ میں آئے لکھو۔ لیکن اگر میری نصیحت مانو تو شعر کہنا چھوڑ دو۔ یہ مشغلہ اچھا نہیں۔

اقبال کے ملنے والے عام طور پر کہتے ہیں کہ اپنے گھر میں بہ فراغت بیٹھے ہوئے بھی جب کبھی بات چیت کے دوران کوئی اچھے اشعار پڑھے جاتے تو ان کے آنسو نکل آتے تھے۔ اور یہ تو مشہور ہے کہ شعر کہتے وقت اکثر اوقات زاروقطار رویا کرتے تھے۔ اور یہ بھی کہ ان سے عندالطلب شعر نہیں کہلوائے جا سکتے تھے، جب تک ان پر وہ خاص کیفیت طاری نہ ہو اور طاری ہو تو بیسوں اشعار ایک وقت میں کہہ جاتے تھے۔ اس سے مجھے ایک واقعہ یاد آگیا ہے، حالانکہ وہ پڑھاتے وقت کتاب کے مضمون ہی سے سروکار رکھتے تھے، ایک دن ایسا اتفاق ہوا کہ سبق چھوڑ کر گویا جماعت سے باتیں کرنے لگے۔ جو نظم

وہ پڑھا رہے تھے اس میں ایک مصرع کے یہ معنے تھے کہ شاعر کے لئے زبان کے الفاظ اظہار خیالات کو کافی نہیں ہوتے۔ اقبال کتاب کی طرف سے نگاہ اٹھا کر جماعت سے مخاطب ہوگئے اور فرمایا کہ آپ لوگ اندازہ نہیں کرسکتے کہ شاعر کے دماغ میں جس وقت آمد ہوتی ہے تو اس کی کیا حالت ہوتی ہے۔ خیالات ایک طوفان کی طرح امنڈے چلے آتے ہیں، اس کو ہر خیال کے لئے پہلے الفاظ تلاش کرنا پڑتے ہیں پھر عروض اور قافیہ ردیف کے مرحلوں کو طے کرنا پڑتا ہے۔ اس کے بعد ایک شعر بنتا ہے۔ اس وقت تک درجنوں ایسے خیالات بھول کر ضایع ہوجاتے ہیں جو اگر شعر میں آجاتے تو اس مخصوص شعر سے شاید کہیں بہتر ہوتے۔ شاعر بعض اوقات سخت بیچین ہوتا ہے۔ اور تڑپتا ہے کہ اظہار خیال کے لیے اسے الفاظ نہیں ملتے یا ملتے ہیں تو اس خاص بحر یا قافیہ یا ردیف میں ادا نہیں ہوسکتے جس میں نظم یا غزل لکھی جارہی ہے۔

اقبال اور وحدت الوجود

نصیر احمد ناصر

کیا اقبال وحدت الوجودی (Pantheist) تھا ؟ اس کا سیدھا سادا جواب تو یہ ہے کہ وہ ایسا ہرگز نہیں تھا۔ لیکن اس کے ابتدائی کلام میں چونکہ ایسے اشعار بھی پائے جاتے ہیں، جن سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہ غالباً اس عقیدے کا بھی حامل رہا ہے، اس لئے یہ مسئلہ ایک مفصل بحث کا مقتضی ہے۔ اس کے علاوہ وحدت الوجود چونکہ فلسفہ و مذہب کی تاریخ میں ایک معرکتہ الآرا مسئلہ رہا ہے، لہذا اس عقیدے کی اصل کا سراغ لگانے کی کوشش میں سب سے پہلے قدیم و جدید علماء وحکماء اور صوفیا کے تصورات کا ایک مجمل جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

وحدت الوجود (Pantheism) [یونانی میں '' پین '' (Pan) کل کے اور '' تھیوس '' (Theos) خدا کے معنی میں آتا ہے] فلسفے میں خدا کی عینیت (Identity) اور مادی دنیا کا مسئلہ ہے۔ اس مسئلے کی حیثیت دہریت اور الہٰی خدا پرستی (Theism) کے بین بین ہے۔ ایک فلسفی خدا کے وجود کے تصور سے تین طریقوں سے بحث کرسکتا ہے، یعنی ایک ایسے وجود (Being) کے تصور سے جو کل وجود کی علت اور اصل اصول (Original sum) ہے۔ وہ اس کے وجود سے مطلقاً انکار کرسکتا ہے، یا تفسیاتی طور پر یہ استنتاج کرسکتا ہے کہ خدا موجود ہے، اور اس سے پھر اس استنتاج پر پہنچ سکتا ہے کہ وہ کل اشیاء کی علت العلل (First cause) ہے۔ لیکن وہ خدا (بحیثیت علت) اور دوسرے موجودات [بحیثیت معلومات (Effects)] کے درمیان تعلق کی نوعیت کو بغیر اس کی تشریح کئے چھوڑ بھی سکتا ہے۔ اخیر میں، وہ معلول سے علت کی طرف استدلال کرتے ہوئے ان کے درمیان ایک ناگزیر تعلق کو واضح بھی کرسکتا ہے۔ آخری طریقہ ہی وحدت الوجود کی اصل اور اس کی شرح ہے۔ دہریئے اور وحدت الوجودی کے نزدیک خدا کے تصور کی اصل ایک ہی ہے۔ ہم اپنے آپ پر اور گردو پیش کی اشیاء پر جن سے ہم واقف ہوتے ہیں، استدلال کرنے ہی سے کسی '' وجود اعلی '' کی ہستی کا استنتاج کرتے ہیں، اور یہ وجود اعلی ہی ہے جس پر کل اشیاء

منحصر ہیں، جس سے یہ صادر ہوتی ہیں یا جس میں یہ باقی رہتی ہیں۔ وحدت الوجود نے علت و معلول کی عینیت اختیار کرلی اور ہر معلول کی تالی کفایت (Consequent adequacy) کی اس لئے صحیح طور پر تشریح کردی گئی تاکہ اس کی علت کی نشاندہی کی جاسکے۔ اس کے نزدیک مادہ جو نفس (Mind) سے کمتر نہیں، الوہیت، سے صدور واجب (Emanation) ہے۔ وحدت کائنات ایسی وحدت ہے جو اس حیثیت سے کل موجود کثرت پر حاوی ہے کہ وہ اس سے ایسے طریق سے صادر ہوتی ہے جو نتیجے کے ذریعے لازمی طور پر قابل توضیح ہے۔ لہذا ہر موجود شئے اپنی ہستی کی جسے وہ حاصل کرنے کے قابل ہوتی ہے، کل شرح اپنے اندر رکھتی ہے۔

اقبال کو متصوفانہ خیالات ایک تو ورثے میں ملے تھے، دوسرے وہ فارسی، اردو، ہندی اور پنجابی شاعری کا دلدادہ تھا، جن میں وحدت الوجودی تصورات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ تیسرے اس پر نوافلاطونی اور دیگر وحدت الوجودی فلاسفہ کا ابھی اثر تھا۔ لہذا اس کا متصوفانہ عقاید بالخصوص عقیدۂ وحدت الوجود سے متاثر ہوجانا لازمی تھا، جس کا اس نے اپنے ابتدائی کلام میں جابجا اسمار کیا ہے۔

شنکر اچاریہ اور ابن عربی کی طرح اقبال نے بھی اس کائنات کو "نمود فریب" (Illusion) سمجھا تھا:

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں باقی ہے نمود سیمیائی

(بال جبریل، ۷۹)

بانگ درا میں اس نے اپنے عقیدۂ وحدت الوجود کو اس طرح بیان کیا ہے:

چمک تیری عیاں بجلی میں آتش میں شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں
بلندی آسمانوں میں، زمینوں میں تیری پستی
روانی بحر میں، افتادگی تیری کنارے میں
جو ہے بیدار انسان میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں، پھول میں، حیواں میں، پتھر میں ستارے میں

(بانگ درا، ۱۰۷)

اسی مضمون کو اس نے دوسرے پیرائے میں اس طرح ادا کیا ہے:

تارے میں وہ، قمر میں وہ، جلوہ گہہ سحر میں وہ
چشم نظارہ میں نہ تو سرمہ امتیاز دے

(بانگ درا، ۱۰۷)

وہی اک چیز ہے لیکن نظر آتی ہے ہر شئے میں
یہ شیریں بھی ہے گویا بیستوں بھی کوہکن بھی ہے

(بانگ درا،)

افلاطونس نے اپنے عقیدۂ وحدت الوجود سے یہ استنباط کیا ہے کہ خدا چونکہ ہر شئے میں موجود ہے، لہذا اسی کے جلوہ حسن کی بدولت تمام موجودات حسین نظر آتی ہے۔ بالفاظ دیگر، حسن حقیقی ہی کل حسن مجازی کا سرچشمہ ہے ...... '' حسن مطلق الوہی ہے اور اس میں ہی سے '' العین '' نور افشاں ہوتا ہے۔ مادہ خوبصورت تو ہے مگر حسین بالذات نہیں۔ یہ صرف اس وقت خوبصورت ہوتا ہے جب وہ '' العین '' سے منور ہوتا ہے۔ نور اور آگ جو العین کی اس نورانی صفت کے قریب ترین ہیں، موجودات میں مقدس ترین اشیاء ہونے کی حیثیت سے مرئی اشیاء پر حسن افشانی کرتے ہیں '' (قب، کروچے (Bendetto Croce Aesthetic) انگریزی ترجمہ، ۱۶۷ — ۱۶۸)۔ اس جمالیاتی عقیدے کو نظریہ وحدت الوجود کی رعایت سے ہم نے نظریہ '' وحدت حسین وجود '' کے نام سے موسوم کیا ہے افلاطونس کے بعد جمالیات میں اس عقیدے کا سب سے بڑا علمبردار اقبال ہی ہوا ہے، جس نے اس نظریے کو مختلف اسالیب میں بار بار پیش کیا ہے —

وہی اک حسن ہے لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں
یہ شیریں بھی ہے گویا بیستوں بھی کوہکن بھی ہے
حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا، شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے

(بانگ درا)

اسی تصور کو اس نے بانداز دگر اس طرح بیان کیا ہے:

دید تیری آنکھ کو اس حسن کی منظور ہے
بن کے سوز زندگی ہر شئے میں جو مستور ہے
(بانگ درا، ۹)

چھپایا حسن کو اپنے کلیم اللہ سے جس نے
وہی ناز آفریں ہے جلوہ پیرا نازنینوں میں

اس تصور کا اظہار نظم سلمیٰ میں بڑے حسین الفاظ میں ہوا ہے :

جس کی نمود دیکھی چشم ستارہ بیں میں
خورشید میں، قمر میں، تاروں کی انجمن میں
صوفی نے جس کو دل کے ظلمت کدے میں پایا
شاعر نے جس کو دیکھا قدرت کے بانکپن میں
جس کی چمک ہے پیدا، جس کی مہک ہویدا
شبنم کے موتیوں میں، پھولوں کے پیرہن میں
صحرا کو ہے بسایا، جس نے سکوت بن کر
ہنگمہ جس کے دم سے کاشانۂ چمن میں
ہر شے میں ہے نمایاں، یوں تو جمال اس کا
آنکھوں میں ہے سلمیٰ، تیری کمال اس کا
(بانگ درا)

اس '' وحدت وجود ،، کا یہ کمال ہے کہ :

کمال وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوک نشتر سے تو جو چھیڑے
یقیں ہے مجھ کو گرے رگ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا
(بانگ درا)

ابن عربی کی طرح اقبال کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ حسن ازلی یوں تو ہر شے میں موجود ہے، لیکن یہ کسی میں زیادہ اور کسی میں کم ہوتا ہے :

ہر شے میں ہے نمایاں یوں تو جمال اس کا
آنکھوں میں ہے سلمیٰ ! تیری کمال اس کا

کروچے کے نزدیک زبان کی تنگ دامانی اور نارسائی کے سبب فکر ونظر

کو اکثر دھوکا ہوجاتا ہے اور ایک ہی چیز کے معنی و مفہوم میں اختلاف پیدا ہوجاتا ہے۔ اقبال نے بھی فکر و نظر کے اس دھوکے کے لئے زبان ہی کو مورد الزام ٹھیرایا ہے :

انداز گفتگو نے دھوکے دئے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل ، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہوگیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے
(بانگ درا)۔

یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو
ہر شئے میں جب کہ پنہاں خاموشیٔ ازل ہو
(بانگ درا،۸۳-۸۴)

اقبال نے اس اہم نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کثرت میں وحدت کو فقط '' ذوق دید ،، ہی کے طفیل دیکھا جاسکتا ہے :

کھولیں ہیں ذوق دید نے آنکھیں تیری اگر
ہر رہگذر میں نقش کف پائے یار دیکھ
(بانگ درا)

جب تک انسان اپنی فکر و نظر سے آزادانہ یا فلسفیانہ طور پر کام نہیں لیتا، اس کا علم مستعار ہی ہوتا ہے، اور یہ منزل ہر بڑے سے بڑے حکیم و مفکر کی راہ میں آتی ہے۔ اقبال ارتقائے ذہنی کی اس منزل پر تھا جب وہ عجمی تصوف و شعر کے روایتی معتقدات و نظریات سے متاثر و مرعوب ہوکر دلبشان وحدت الوجود کا نقیب بن گیا۔ لیکن جیسا کہ وہ خود لکھتا ہے۔ اس نے آخری وحی الٰہی پر غور و فکر کیا تو اس پر یہ حقیقت آشکارا ہوئی کہ یہ عقیدہ بنیادی طور پر غیر اسلامی ہے۔ چنانچہ وہ اس عقیدے سے دستبردار اور تائب ہوگیا، جس کا اس نے واشگاف الفاظ میں اقرار کیا ہے:

'' مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصے تک ایسے عقائد و مسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیا کے ساتھ خاص ہیں، اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی

کا مسئلہ قدم ارواح کملاً مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ 'تنزلات ستہ'، یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبدالکریم جیلی نے اپنی کتاب 'انسان کامل' میں کیا ہے،، (قب، ''اسرار خودی اور تصوف،، در اخبار وکیل امرتسر بھارت، ۱۰ جنوری ۱۹۲۶ع)۔

اقبال نے محولہ بالا عبارت میں مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق اپنے عقیدے کا جن غیر مبہم الفاظ میں اظہار کیا ہے، اس کے بعد اس پر مزید کوئی دلیل لانا تحصیل حاصل ہوگا۔ لہذا یہی ایک دلیل ہمارے دعوے کے اثبات کے لیے مکتفی ہوگی۔ لیکن اقبال نے اس معرکۃ الارا مسئلے کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اسے اس جگہ پیش کرنا، ہمارے نزدیک اس مسئلے کی کنہ تک پہنچنے میں مزید روشنی کا کام دے گا :

مسئلہ وحدت وجود گویا مسئلہ تنزلات ستہ کی فلسفیانہ تکمیل ہے۔ بلکہ یوں کہئیے کہ عقل انسانی خود بخود تنزلات ستہ سے وحدت الوجود تک پہنچی ہے۔ اکثر صرف اس مسئلے کے قائل ہیں بعض اس طرح کہ یہ محض ایک کیفیت قلبی یا مقام کا نام ہے۔ میرا مذہب یہ ہے کہ خداوند تعالی نظام عالم میں جاری و ساری نہیں، بلکہ نظام عالم کا خالق ہے،، اور اس کی ربوبیت کی وجہ ہی سے یہ نظام قائم ہے۔ جب وہ چاہے گا اس کا خاتمہ ہوجائے گا۔ حکماً کا مذہب تو جوکچھ ہے اس سے بحث نہیں، رونا اس بات کا ہے کہ یہ مسئلہ اسلامی لٹریچر کا غیر منفک عنصر بن گیا ہے اور اس کے ذمہ دار زیادہ تر صوفی شاعر ہیں۔ جو پست اخلاق اس فلسفیانہ اصول سے بطور نتیجہ کے پیدا ہوتے ہیں ان کا بہترین گواہ فارسی زبان کا لٹریچر ہے۔ یہ خدا کا فضل ہے کہ عربی لٹریچر اس مسئلے کے زہریلے اثر سے محفوظ رہا (قب، وہی اخبار)۔

اس موضوع پر اپنے سلسلۂ مضامین کے دوسرے مضمون میں، اقبال لکھتے ہیں! ''مغربی ایشیاً میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبر دست پیغام عمل تھی۔ گو اس تحریک کے نزدیک ''انا،، ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہوسکتی ہے، مگر مسئلۂ ''انا،، کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب مماثلت ہے۔ اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی، اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر

کی، جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبر دست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ ان تھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنادیا۔ او حدالدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعراء اسی رنگ میں رنگین ہوگئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں تک متحمل ہوسکتی تھی جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے۔ انہوں نے جزو اور کل کا دشوار گذار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کرکے "رگ چراغ" میں "خون آفتاب" کا اور "شرار سنگ" میں "جلوۂ طور" کا بلا واسطہ مشاہدہ کیا۔ مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلہ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا، مگر ایرانی شعراء نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا۔ یعنی انہوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا، اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخری کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کردیا۔ ان میں بیشتر ایسے تھے جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبیعت موجود تھا۔ اور اگر چہ اسلام نے کچھ عرصے تک اس کی نشو و نما نہ ہونے دی، تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا۔ یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی، جس کی بنیاد وحدت الوجود تھی۔

"اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کو "توحید" اور وحدت الوجود" کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مرادف نہیں، بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذہبی ہے اور موخرالذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔ توحید کے مقابلے میں یا اس کی ضد لفظ "کثرت" نہیں، جیسا کہ صوفیا نے تصور کیا ہے بلکہ اس کی ضد شرک ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانۂ حال کے فلسفۂ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا، وہ مؤحد تصور کیے گئے۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا، بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا۔ اسلام کی تعلیم نہایت صاف اور روشن ہے۔ یعنی یہ کہ عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے۔ باقی جو کچھ کثرت نظام عالم میں نظر آتی ہے، وہ سب کی سب مخلوق ہے گو علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کنہ اور

حقیقت ایک ہی ہے۔ چونکہ صوفیا نے فلسفے اور مذہب کو دو مختلف مسائل یعنی توحید اور وحدت الوجود کو ایک ہی مسئلہ سمجھ لیا، اس واسطے ان کو یہ فکر ہوئی کہ توحید ثابت کرنے کا کوئی اور طریق ہونا چاہئے جو عقل و ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لیے حالت سکر ممد و معاون ہوئی اور یہ اصل ہے مسئلہ' حال و مقامات کی۔ مجھے حالت سکر کی واقعیت سے انکار نہیں ۔ صرف اس بات سے انکار ہے کہ جس غرض کے لیے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض اس سے مطلق پوری نہیں ہوتی ۔ اس سے زیادہ سے زیادہ صاحب حال کو ایک علمی مسئلے کی تصدیق ہوجاتی ہے، نہ کہ مذہبی مسئلے کی۔ صوفیا نے وحدت الوجود کی کیفیت کو محض ایک مقام لکھا ہے (شیخ ابن عربی کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس کے آگے عدم محض ہے)، لیکن یہ سوال کسی کے دل میں پیدا' نہیں ہوا کہ آیا یہ مقام کس حقیقت نفس الامری کو واضح کرتا ہے؟ اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے تو یہ کیفیت و حدت الوجود جو صاحب حال پر وارد ہوتی ہے، محض دھوکا ہے اور مذہبی اور فلسفیانہ اعتبار سے کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ اور اگر کیفیت وحدت الوجود محض ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کا انکشاف اس سے نہیں ہوتا، تو پھر اس کو معقولی طور سے ثابت کرنا فضول ہے، جیسا کہ محی الدین ابن عربی اور دیگر صوفیا نے کیا ہے۔ نہ اس کے محض مقام ہونے سے روحانی زندگی کو کوئی فائدہ پہنچتا ہے، کیونکہ قرآن کی تعلیم کی رو سے وجود فی الخارج کو ذات باری سے نسبت اتحاد کی نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے۔ اگر قرآن حکیم کی یہ تعلیم ہوتی کہ ذات باری کثرت نظام عالم میں دائر و سائر ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کرسکتا اور مذہبی زندگی کے لیے نہایت مفید ہوتا، بلکہ مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی ۔ مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک ہر کیفیت قلبی، مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی اور علم الحیات کی رو سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اس کا ورود حیات انسانی کے لیے فردی اور ملی اعتبار سے مضر ہے . . . . . علمائے اسلام نے ابتداً ہی سے اس (تصوف) کی مخالفت کی اور مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق علمائے امت کا اجماع ہے کہ یہ قطعاً غیر اسلامی تعلیم ہے،، (فب ، محمد عبد اللہ قریشی، ،، حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں،، ،، معرکہ' اسرار خودی ،، (مطبوعہ مجلہ اقبال لاهور، اکتوبر سنہ ۱۹۵۳ ع) —

ڈاکٹر اقبال کی طرح شیخ احمد سرھندی، مجدد الف ثانی بھی پہلے وحدت الوجودی تھے اور بعد میں اس عقیدے سے دستبردار ھوگئے، جس کا اظہار انہوں نے اپنے مکتوبات میں کھلم کھلا کیا ھے، انہوں نے وحدت الوجود کے مقابلہ میں وحدت شہود کا نظریہ پیش کیا۔ مسئلہ وجود کے متعلق وہ اپنے خیالات کا اس طرح اظہار کرتے ھیں۔ :

'' خدا تعالیٰ کے بارے میں میرا اعتقاد یہ ھے کہ وہ نہ عین عالم ھے اور نہ عالم سے ملا ھوا ھے۔ نہ عالم سے الگ ھے نہ عالم کے ساتھ ھے، نہ عالم سے جدا ھے، نہ عالم کا محیط (گھیرنے والا) ھے اور نہ ساری (سرایت کرنے یعنی رچ جانے والا) ھے۔ اور ذاتوں، صفتوں اور کاموں کو اس کی مخلوق سمجھتا ھوں۔ نہ اس طرح پر کہ ان کی صفتیں '' اس '' کی صفتیں اور ان کے کام '' اس '' کے کام ھیں۔ بلکہ تمام کاموں میں اس کی قدرت کو مؤثر اور متصرف جانتا ھوں۔ (اس معاملے میں) تمام مخلوقات کی کچھ بھی وقعت و حقیقت نہیں سمجھتا ھوں، جیسا کہ علمائے متکلمین کا مذھب ھے۔ اور ویسے ھی ساتوں صفتوں (حیات، سمع، علم، قدرت، ارادہ، کلام اور بصر) کو موجود سمجھتا ھوں اور خدا تعالیٰ کو صاحب اختیار و ارادہ جانتا ھوں ''۔ (قب، مکتوب امام ربانی مجدد الف ثانی نقشبندی سرھندی، طبع و ترجمہ مولوی محمد حسین، لاھور، بدون تاریخ، ص ۲۴ — ۲۵)۔

اپنے ایک اور خط میں وہ لکھتے ھیں :

'' اور مسئلہ توحیدی وجودی جس کے بارے میں پہلے متردد تھا، جیسا کہ دوبارہ عرض کیا گیا تھا اور فعلوں اور صفتوں کو اصل سمجھتا رھا۔ جب حقیقت حال منکشف ھوئی تو تردد جاتا رھا ، اور ھمہ اوست کی نسبت ھمہ از اوست کا پلہ بھاری رھا (یعنی یہ اس کی نسبت کہ سب کچھ خدا ھی ھے یہ بات کہ سب کچھ اسی خدا کی قدرت سے ھے) وزن دار اور معقول معلوم ھوئی، اور اس میں کہ ھمہ از اوست (سب چیز اسی کی مخلوق ھے) مقولہ ھمہ اوست (سب چیز خدا ھے) کی نسبت

زیادہ کمال نظر آیا۔ اور فعلوں اور صفتوں کو دوسرے کی شکل
میں دیکھا گیا۔ سب کو ایک ایک کرکے فوق تک گذار
دیا۔ شک و شبہ بالکل دور ہوگیا اور ہرقسم کی کشفی باتیں
شریعت کے مطابق نظر آنے لگیں (وہی کتاب، ص ۳۶)۔

مجدد الف ثانی نے اپنے اکیسویں خط میں اس مسئلے کے متعلق
اپنے اعتقاد اور کشف و واردات کی بڑی صراحت سے تشریح کی ہے :

''..... ایک شخص نے جو ان کی مجلس شریف میں تھا، بیان کیا
ہے کہ میاں شیخ نظام تھانیسری کے درویشوں میں سے ایک
نے اس مجلس میں اس فقیر کی بابت بیان کیا اور کہا کہ وہ
''وحدت وجود،، کا انکار کرتا ہے۔ اس نقل کرنے والے شخص
نے اس فقیر سے درخواست کی جو اصلیت ہے اس بارے میں شیخ
صوفی کو میں لکھوں تاکہ اس نقل سے لوگ اصل واقفیت
کو سمجھیں اور بدظنی سے بچیں. ان بعض الظن اثم،،
(کیونکہ بعض ظن گناہ ہیں)۔ لہذا ان کے سوال کے جواب
میں عرض سے مکلف اوقات گرامی ہونا پڑا۔

اے میرے مخدوم! اے میرے مکرم! فقیر کا اعتقاد بچپن ہی
سے اہل توحید کے مذہب کا سا تھا.... فقیر کو اس مذہب سے بلحاظ
علم کے بہت سا حصہ اور بڑا ہی حظ ملا ہے۔ یہاں تک کہ خدا تعالی نے
محض اپنے فضل و کرم سے ارشاد کی پناہ والے، حقائق و معارف کی لیاقت رکھنے
والے مویٔدالدین الرض شیخنا و مولانا و قبلتنا محمد الباقی قدسنا اللہ تعالی بسرہ،
کی جناب میں پہنچادیا۔ اور انہوں نے فقیر کو طریقہ نقشبندیہ کی تعلیم
دی اور اس عاجز کے حال پر کمال توجہ فرمائی۔ اس طریقہ عالیہ کی مشق
کے بعد تھوڑے عرصے میں توحید وجودی منکشف ہوئی ، اور اس کشف میں
بیحد زیادتی ہوگئی۔ یہاں تک کہ اس مقام کے بیحد معارف حاصل ہوئے،
اور اس مرتبے کی باریکیوں میں سے کوئی باریکی ایسی نہ ہوگی جو اس عاجز
سے رہ گئی ہو۔ شیخ محی‌الدین العربی کے دقایق کو بھی پورے طور پر
روشن کردیا گیا۔ اور اس تجلی ذات سے جو صاحب نصوص نے بیان کی ہے اور
جس کے اوپر کا درجہ کوئی بھی نہیں اور اسی تجلی ذات کی شان میں فرمایا
ہے کہ مابعد ھذا الا لعدم المحض (جس کے آگے عدم محض ہے) مشرف

فرمایا۔ اور اس تجلی کے معارف جن کو شیخ، خاتم الولایۃ سے مخصوص سمجھا ہے مفصل معلوم ہوئے، پھر وقت کا سکر اور حال کا غلبہ اس توحید میں اس درجے پر پہنچا کہ بعض عرضداشتوں میں جو حضرت پیر بزرگوار کی خدمت میں لکھی گئیں، ان میں یہ دو بیت جو سراسر نتیجہ سکر ہیں، اس میں لکھ دیے گئے۔ :

اے دریغا ایں شریعت اعمائی است
ملت ما کافری و ملت ترسائی است
کفر و ایمان زلف و روئے آں پری زیبائی است
کفر و ایمان هر دو اندر راہ ما یکتائی است

ترجمہ : (افسوس یہ شریعت اندھوں کی ملت ہے۔ ہمارا مذہب کافری اور ملت ترسائی ہے۔ اس خوبصورت پری کی زلف اور چہرہ ہی کفر و ایمان ہے۔ پس کفر اور ایمان ہی ہماری راہ میں متحد و یک جان ہیں)— اور یہ حال مدت دراز تک رہا۔ اچانک خدا کی عنایت پردہ غیب سے ظاہر ہوئی۔ اور بیچونی و بیچگونی کے منہ ڈھانکنے والے پردے کو اٹھا دیا گیا۔ پہلے علم جو اتحاد اور وحدت وجود سے خبر دینے والے تھے زائل ہونے شروع ہوئے اور ”احاطہ،، بمصداق : واللہ علی کل شیی محیط (اور اللہ ہر چیز کو گھیرنے والا ہے) اور ”سریان،، (دل میں رچ جانا) بمصداق حدیث شریف حکایتہ عن ربہ عزشانہ لا یسعنی ارضی ولا سمائی ولکن یسعنی قلب عبدی (اللہ تعالی فرماتا ہے کہ میں زمین اور آسمان کہیں بھی سما نہیں سکتا۔! ہاں اپنے بندے کے دل میں میری گنجائش ہے)۔ اور ”قرب،، بمصداق ونحن اقرب الیہ من حبل الورید (ہم اس کی شاہ رگ سے بھی نزدیک ترہیں اور معیت ذاتیہ بمصداق ہو معکم این ما کنتم۔(تم جہاں بھی ہو وہ تمہارے ساتھ ہے) جو اس مقام میں ظاہر ہوتے ہیں، سب بالکل چھپ گئے اور وثوق کے ساتھ اس بات کا یقین ہوا کہ صانع جل شانہ کو عالم کے ساتھ ان مذکورہ نسبتوں میں سے کچھ بھی ثابت نہیں۔ اور خدا تعالی کا احاطہ اور قرب علمی ہے، جیسے اهل حق شکر اللہ سعیھم (اللہ ان کی کوشش مشکور کرے) نے ٹھیرا رکھا ہے، اور وہ خدا کسی سے بھی متحد نہیں ہے۔ و بلند اور پاک ہے۔ وہ خدا بیچون و بے مثل ہے اور (اس کے برعکس) تمام دنیا چونی و چگونگی کے داغ سے داغدار ہے۔ بیچون کو بے کیف ذات نہیں کہا جاسکتا۔ واجب تعالی کو عین ممکن بھی کہنا محال ہے۔ قدیم

ہرگز عین حادث نہیں ہوسکتا اور ممتنع العدم عین جائز العدم نہ ہوگا۔ حقائق کا بدلنا شرعاً اور عقلاً محال ہے اور ایک کا دوسرے کے لئے ثبوت قطعاً ناممکن ہے۔ تعجب ہے کہ شیخ محی‌الدین ابن عربی اور اس کے تابعدار واجب تعالی کی ذات کو مجہول مطلق سمجھتے ہیں اور کسی حکم کا محکوم علیہ نہیں سمجھتے۔ ساتھ ہی اس کے احاطہ ذاتی اور قرب اور معیت ذاتیہ کو ثابت کرتے ہیں۔ وماھو الا حکم علے الذات تعالے و تقدس فالصواب ما قالہ العلماء من اھل السنة من القرب العلمی والا حاطتہ العلمیہ (اور نہیں ہے وہ یعنی ثابت کرنا احاطہ ذاتی اور قرب و معیت ذاتی کا مگر خدا تعالی کی ذات پر حکم کرنا ہے اور درست وہی ہے جو علماء اہل سنت فرماتے ہیں کہ قرب سے مراد قرب علمی اور احاطہ سے مراد احاطہ علمی ہے)۔

اور توحید و جودی کے شرف کے خلاف علوم کے حاصل ہونے کے زمانے میں اس فقیر کو بڑی گھبراہٹ تھی کہ اس توحید کے سوا اور عالی تر امر سمجھ میں نہیں آتا تھا۔ لہذا میں بکمال خشوع و خضوع رو رو کر دعائیں مانگتا تھا کہ یہ معرفت زائل نہ ہو۔ یہاں تک کہ امر کے تمام پردے پھٹ کر اصل حقیقت منکشف ہوگئی، اور معلوم ہوا کہ عالم گو کتنے ہی صفاتی کمالات کے آئینے ہیں۔ اور اسماء کی جلوہ گاہ ہیں، لیکن مظہر عین ظاہر نہیں ہے اور ذات کا ظل اصل نہیں ہوسکتا، جیسا کہ توحید وجودی والوں کا مذہب ہے۔ یہ مسئلہ ایک مثال سے واضح ہوجائے گا۔ مثلاً مختلف فنون والے عالم نے چاہا کہ اپنے طرح طرح کے کمالات کو ظاہر کرے اور اپنی پسندیدہ خوبیوں کو ظاہر کرے۔ چنانچہ اس نے حرفوں اور آوازوں کو ایجاد کیا اور ان کے آئینوں میں اپنے مخفی کمالات کو ظاہر کیا۔ اس صورت میں نہیں کہا جاسکتا ہے کہ وہ حروف اور آوازیں جو کمالات مخفیہ کے آئینے اور جلوہ گاہ بنے ہیں، عین کمالات ہوگئے ہیں، یا کمالات کو بالذات محیط ہوگئے ہیں، یا ان سے بالذات قریب ہیں، یا معیت ذاتی رکھتے ہیں۔ بلکہ ان میں دالیت اور مدلولیت کی نسبت ہے۔ حروف اور آوازیں ان کمالات پر صرف دلالت کرتی ہیں۔ بلکہ وہ کمالات بے قید محض ہیں، اور نسبتیں کہ پیدا ہوگئی ہیں خیالی اور وہمی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان نسبتوں سے کچھ بھی ثابت نہیں ہے۔ لیکن جب ان کمالات میں اور ان حرفوں اور آوازوں میں مناسبت ظاہر یہ مدلولیہ اور دالیہ ثابت ہے تو بھی مناسبت بعض کو بعض عوارض کے سبب ، نیز یہ وہمی نسبتیں (یعنی نسبت اتحاد، قرب و معیت ذاتیہ اور احاطہ ذاتیہ) حاصل ہو جاتی ہیں۔ لیکن حقیقت

حال یہ ہے کہ وہ کمالات ان تمام نسبتوں سے پاک و مبرا ہیں۔ اور خلق و خالق کی نسبت بھی علامۃ دالیہ مدلولیہ ظاہر یہ اور مظہریتہ کے خلاف ہے۔ دنیا خدا کے وجود کی ایک نشانی ہے اور خدا تعالی کے صفاتی اور اسمائی کمالات کی مظہر ہے (وہی کتاب، ص ۱۱۳ تا ۱۱۷) ۔

مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مجدد الف ثانی شیخ محی الدین ابن عربی کے عقیدۂ وحدت الوجود کو غلط سمجھتے ہیں، اگرچہ ان کی تردید و تکذیب کا انداز ابن تیمیہ کی طرح درشت اور متشددانہ نہیں۔ اقبال بھی مجدد الف ثانی اور امام ابن تیمیہ کی طرح عقیدہ وحدت الوجود کو غیر اسلامی سمجھتا ہے۔ لیکن اس کے بعض ناقدین اسے وحدت الوجودی ہی سمجھتے ہیں اور یہ اعتراض کرتے ہیں کہ وہ پہلے وحدت الوجودی تھا، پھر اس کا منکر ہوا اور اخیر میں پھر اس نے اپنے پہلے عقیدے کی طرف رجوع کرلیا تھا۔ وہ اپنے اس دعوے کے ثبوت میں اس کا کلام بھی پیش کرتے ہیں لیکن اس کی تاویل اپنے مطلب کی کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان ناقدین کا یہ محاکمہ جیسا کہ ہم آگے چل کر معلوم کریں گے ان کے التباس فکر و نظر کا نتیجہ ہے۔ بہرکیف، اب ہم اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں اور اس غرض کے لیے اس کے خطبات میں سے ایک اقتباس نقل کرتے ہیں، جس میں اس نے عقیدہ وحدت الوجود کے خلاف اپنے موقف کا غیر مبہم الفاظ میں اظہار کیا ہے:

'' پھر جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے نسبتاً زیادہ اہم عوالم پر اس خیال سے نظر ڈالتے ہیں کہ ان کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ دیں تو اس اہم حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ ہمارے محسوسات و مدرکات کی اساس کوئی بابصر اور تخلیقی مشیت ہے، جس کو بوجوہ ایک '' انا '' ہی سے تعبیر کیا جائے گا۔ چنانچہ یہی مطلق '' انا '' ہے جس کی انفرادیت کے پیش نظر قرآن پاک نے اس کے لئے اللہ کا اسم معرفہ استعمال کیا اور پھر اس کی مزید وضاحت ان آیات میں کی:

'' قل ھواللہ احدہ اللہ الصمدہ لم یلد ولم یولدہ ولم یکن لہ کفواً احدہ''
(سورۃ اخلاص ۱۱۲)
(کہو کہ وہ اللہ یگانہ ہے اللہ بے احتیاج ہے۔ اس نے کسی کو نہیں جنا اور نہ ہی وہ جنا گیا، اور اس کی برابری کرنے والا کوئی نہیں ہے)

لیکن مشکل یہ ہے کہ ہمارے لئے فرد کا ٹھیک ٹھیک تصور قائم کرنا کوئی آسان بات نہیں، جیسا کہ ارتقائے تخلیقی (Creative evolution) میں برگسان نے لکھا ہے : انفرادیت کے کئی مدارج ہیں، حتی کہ ذات انسانی کی الگ تھلگ وحدت میں بھی اس کا تمام و کمال اظہار نہیں ہوتا۔ برگسان کہتا ہے اس سلسلے میں ایک خاص بات یہ ہے کہ نظم و ربط کی دنیا میں اگر چہ ہر کہیں انفرادیت کا رجحان غالب ہے، مگر پھر یہیں ایک دوسرا یعنی توالد و تناسل کا رجحان اس کے راستے میں حائل ہوجاتا ہے حالانکہ انفرادیت کا کمال ہی یہ ہے کہ کسی جسم زندہ کا کوئی حصہ الگ تھلگ اپنی ہستی برقرار نہ رکھ سکے۔ لیکن اس صورت میں توالد و وتناسل کا عمل ناممکن ہوتا، اس لیے کہ توالد و تناسل کا مطلب ہے جسم سابق کے ایک ٹکڑے کا اس طرح منفصل ہونا کہ اس سے ایک نیا جسم وجود میں آسکے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انفرادیت نے خود اپنے گھر میں اپنا دشمن پال رکھا ہے۔ سطور بالا کے پیش نظریہ کہنا تو غلط ہوگا کہ فرد کامل کی ذات میں بھی جو بہ حیثیت ایک '' انا ،، کے اپنے آپ میں محدود اور اس لیے دوسروں سے الگ تھلگ، بے مثل اور یکتا ہے، خود اس کا دشمن موجود ہے۔ لہذا ہم اس کا تصور کریں گے تو یہ سمجھتے ہوئے کہ اس کی ذات توالد و تناسل کے رجحان سے بالا تر ہے۔ انیت کاملہ کی ہی خصوصیت ذات الہیہ کے اس تصور کا بنیادی جزو ہے جو قرآن پاک نے س باب میں قائم کیا اور پھر جس پر بار بار زور دیا تو اس لیے نہیں کہ، رآن پاک کو اس وقت کے مروجہ مسیحی عقیدے کی تردید منظور تھی بلکہ اس لیے کہ فرد کامل کے ٹھیک ٹھیک تصور میں کوئی شک و شبہ باقی نہ رہے۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ یہاں یہ اعتراض کیا جائے کہ فلسفہ مذہب کی تاریخ سے تو یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ حقیقت مطلقہ کے تصور میں اس نے حتی الوسع انفرادیت سے گریز ہی کیا۔ لہذا اس کا قیاس کیا گیا تو کسی مبہم اور بسیط ، یا ایسے عنصر پر جو ہر کہیں جاری ساری ہے، مثلاً نور پر چنانچہ یہی نقطہ نظر ہے جو خطبات گفرڈ (Gifford) (Lectures)، میں صفات الہیہ سے بحث کرتے ہوئے فارنل (Farnel) نے اختیار کیا۔ علیٰ ھذا یہ کہنا بھی درست ہے کہ فلسفہ مذہب کی تاریخ سے جس طرز فکر کا اظہار ہوتا ہے اس کا رجحان بھی وحدۃ الوجود ہی کی طرف ہے۔ لیکن میری اپنی رائے یہ ہے کہ قرآن مجید نے اگر ذات الہیہ کو نور سے تعبیر کیا تو ان معنوں میں

نہیں جو فارنل کے ذہن میں ہیں (یعنی وحدۃ الوجود کے معنوں میں)۔ اس لیے کہ وہ جس آیت کا صرف ایک حصہ پیش کرتا ہے، وہ در اصل یوں ہے :

اللہ نور السموات والارض مثل نورہ کمشکوۃ فیھا مصباح المصباح فی الزجاجۃ الزجاجۃ کانھا کوکب دری (۲۴ : ۳۵) اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق جس میں ایک چراغ ہے چراغ ایک شیشے میں ہے۔ شیشہ گویا ایک چمکتا ہوا تارا ہے۔

اس آیت کے ابتدائی حصے سے تو بیشک یہی ترشح ہوتا ہے کہ یہاں بھی ذات الہیہ کو انفرادیت سے دور رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن جب ہم اس استعارے کا تا آخر مطالعہ کرتے ہیں تو یہ امر واضح طور پر سامنے آجاتا ہے کہ اس کا مقصد اس کے بالکل برعکس ہے، اس لیے کہ جوں جوں یہ استعارہ آگے بڑھتا ہے، اس خیال کی نفی ہوجاتی ہے کہ ذات الہیہ کا قیاس کسی "لاصورت" کونی عنصر پر کیا جائے۔ کیونکہ اول تو اس استعارے نے نور کو شعلے پر مرتکز کردیا اور پھراس کی انفرادیت پر مزید زور اس طرح دیا ہے کہ یہ شعلہ ایک شیشے میں ہے اور شیشہ ستارے کی مانند، جس کا ظاہر ہے، ایک مخصوص و متعین وجود ہے اور جس کے پیش نظر میری رائے یہ ہے کہ اسلامی، مسیحی اور یہودی صحف میں اگر اللہ کے لیے نور کا لفظ استعمال کیا گیا تو ہمیں اس کی تعبیر کسی دوسرے رنگ میں کرنی چاہئے (یعنی وحدۃ الوجود کے بر عکس)۔ طبیعیات حاضرہ کی رو سے نور کی رفتار میں کوئی اضافہ ممکن نہیں، اور اس لیے ناظر کا تعلق خواہ کسی نظام حرکت سے ہو، اس کی یکسانی میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔ بالفاظ دیگر تغیر کی اس دنیا میں نور ہی وہ شے ہے جس کو ذات مطلق سے قریب ترین مماثلت حاصل ہے۔ لہذا اگر نور کا اطلاق ذات الہیہ پر کیا جائے تو ہمیں اپنی جدید معلومات کی روشنی میں یہ سمجھنا چاہئے کہ اس کا اشارہ ذات الہیہ کی مطلقیت کی طرف ہے، ہر کہیں موجودگی کی طرف نہیں، جس سے بیشک ہمارا ذہن وحدۃ الوجود کی جانب منتقل ہوجاتا ہے (قب اقبال : تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ترجمہ از سید نذیر نیازی، لاہور ۱۹۵۸ ع، ص ۹۳ تا ۹۸)۔

میرے نزدیک اقبال کے تصور وجود (خدا اور کائنات) کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ہمیں قرآن حکیم کی طرف رجوع کرنا ہوگا جو اقبؔ کے

افکار کا حقیقی سرچشمہ ہے۔ جہاں تک میرے فہم و ادراک کا تعلق ہے قرآن حکیم کا اس بارے میں مفصلہ ذیل موقف ہے :

(الف) اللہ "احد،، ہے (قل ھو اللہ احد سورہ اخلاص)، یعنی و منفرد و یکتا و بے مثل ہے۔ دوسری جگہ اس حقیقت کو اس طرح بیان کیا ہے : لیس کمثلہ شی (۴۲ : ۱۱)، (یعنی اس کی مانند کوئی شے نہیں ہے) نیز وہ غیر منقسم ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ ریاضیاتی نسبتوں سے جو زمان و مکان پر دلالت کرتی ہیں، منزہ ہے۔ اس سے عقیدہ وحدت الوجود کی نفی ہوتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ چونکہ ہر قسم کی اضافت و نسبت منزہ و ماورا ہے۔ اس لیے اس کی ذات کو مخلوقات کے ساتھ ملوث نہیں کیاجاسکتا۔ اقبال نے اس فرمودہ قرآن کی تفسیر اس طرح کی ہے :

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لاالہ الا اللہ
یہ مال و دولت دنیا یہ رشتہ و پیوند
بتان وہم و گماں لا الہ الا اللہ

(ضرب کلیم)

(ب) وہ "واحد،، ہے : والھکم الہ واحد لاالہ الا ھوالرحمن الرحیم (البقرہ ۲ : ۱۶۳) ۔ یعنی وہ ذات یکتا و غیر منقسم ہونے کے ساتھ ساتھ اپنی ایک انفرادی مستقل و مطلق حیثیت بھی رکھتی ہے، جس میں کوئی شے شریک نہیں۔ نہ اس کی ذات میں اور نہ ہی اس کے صفات میں۔ کیونکہ اس کی ذات و صفات مطلق ہونے کے سبب غیر منقسم ہیں، جس میں شرکت و تعدد کا گذر ناممکن ہے۔ اس سے عقیدۂ کثرت الوجود (Pluralism) اور شرک دونوں کا بطلان ہوجاتا ہے۔

(ج) اللہ "حی و قیوم،، حکم اور "الارده،، ہے۔ زندگی بیشک حرکت و تغیر سے عبارت ہے، لیکن مخلوقات کی طرح اسے تغیرات زمان و مکاں لازم نہیں۔ بلکہ وہ ان سے منزہ و ماورا ہے۔ اسی لئے اسے قرآن حکیم نے قیوم کہا ہے۔ وہ نہ صرف خود قائم بالذات

ہے بلکہ کل موجودات کی ہستی و بقا کا دارومدار بھی اسی پر ہے۔

(۵) اللہ تعالی حکیم بھی ہے اور ارادے کا مالک بھی ہے۔ لہذا اس کے ہر کام میں حکمت و ارادہ موجود ہوتا ہے ، نہ کہ وہ خود موجود ہوتا ہے جیسا کہ وحدت الوجودی دلبستان کا عقیدہ ہے۔

کائنات کے متعلق قرآن حکیم کی تعلیمات کا خلاصہ اس کی اس اصطلاح میں مضمر ہے جسے وہ " تخلق بالحق "، (ھو الذی خلق السموات والارض بالحق) کہتا ہے۔ اس کا مفہوم دوہرا ہے۔ اولاً یہ کہ کائنات مخلوق ہے۔ لہذا یہ ازلی یا قدیم نہیں، بلکہ حادث ہے (مادئین کے عقیدہ قدم مادہ کی نفی ہے) ، دوسرے اس کا وجود چونکہ اللہ تعالی کے ارادہ و حکمت پر منحصر ہے، اس لئے وہ ابدی نہیں فانی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ قائم بالذات نہیں، بلکہ قائم بالحق ہے۔ مادے یا وجود کے عقیدۂ قدم کے بطلان کے کے لئے قرآن حکیم میں یہ بھی کہنا پڑا : کل من علیھا فان ہ و یبقی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام (الرحمن، ۵۵ : ۲۶-۲۷) ہر شے جو اوپر زمین کے ہے فنا ہونے والی ہے اور تیرے پروردگار جلال و کرامت والے کی ذات باقی رہے گی۔

یہ ہے اقبال کا صحیح تصور وجود جسے اس نے اپنے کلام میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس اصل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر ہم اقبال کے کلام کی شرح کریں تو ان غلط فہمیوں سے بچ سکتے ہیں جو اس کے بعض ناقدین کو ہوئی ہیں، جن کے سبب وہ اقبال کو وحدت الوجودی ثابت کرنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں۔

آخیر میں اقبال کے ان دو معترضین کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے کہ جو اسے وحدت الوجودی مانتے ہیں۔ ان میں سے ایک وہ ہے جس کا موقف یہ ہے کہ اقبال پہلے وحدت الوجودی تھا، پھر اس کا منکر ہوا اور آخیر میں اس نے پھر اپنے پہلے عقیدے کی طرف رجوع کرلیا۔ اس سے اس معترض نے اقبال کی فکر و نظر میں تضاد دکھانے کی کوشش کی ہے، جس میں وہ کامیاب نہ ہوسکا۔ یہ معترض جو خود وحدت الوجودی ہے، اقبال کو اس لئے مطعون کرتا ہے کہ اس نے تصوف کی مذمت کی ہے،جس کا اہم ترین مسئلہ وحدت الوجود ہے، لیکن اس کے اپنے تضاد خیالی کی ایک جھلک ملاحظہ کیجئے :

'' وحدۃ الوجود فلسفے کا اہم ترین مسئلہ ہے۔ ارباب عقل کے علاوہ بیشمار اہل کشف و یقین اس پر ایمان رکھتے ہیں اور دوسری طرف بہت سے اصحاب اسے تمام گمراہیوں کی اصل سمجھتے ہیں ''۔

اسلام کے قرون اولیٰ میں یہ ان لوگوں کا نظریہ رہا ہے جو شخصی سلطنت، سرمایہ داری اور جبر و استبداد کے خلاف تھے۔ اسی لئے عوام ان کے ساتھ رہے، کیونکہ وحدۃ الوجود انسان کو انسان کے سامنے پست ہونے سے روکتا ہے اور اونچ نیچ کے خلاف ایک موثر حربہ ہے۔ صوفیا کے سر گروہ خواجہ حسن بصری اور ائمہ اہلبیت کی زندگی اور سیرت کے مطالعے سے اس بات کی تائید ہوسکتی ہے۔ بہر حال آج بھی اگر کسی نظریے کی بناء پر تمام دنیا کے انسان ایک برادری بن سکتے ہیں تو وہ یہی نظریہ ہے'' (دیکھئے، میکش اکبرآبادی : نقد اقبال ، آگرہ، ۱۹۵۳ ع، ص ۱۰) —

اقبال نے جس بناء پر تصوف کی مخالفت کی تھی، اسی بات کا یہ معترض بھی رونا روتے ہیں : '' اس میں شک نہیں کہ طبقاتی برتری کے حامیوں نے اس نظریے کو بھی اپنا آلہ کار بنانا چاہا ہے اور اس میں ایسی ترمیمیں کی ہیں جو ان کے مقصد کے لئے مفید ہوں۔ چنانچہ روح کی تقسیم کرکے اس میں بھی اعلیٰ و ادنیٰ کا امتیاز قائم کیا گیا۔ انسانوں میں امتیاز قائم کرنے کے لیے حلول و اتحاد اور تجد کے نظریے ایجاد کیے گئے اور اب یہ عقاید وحدت الوجود کا جزو سمجھے جانے لگے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ وحدت الوجود کا ان نظریوں سے کوئی علاقہ نہیں ہے (موضوع مذکور) —

دوسرے معترض کے نزدیک اقبال کا کائنات کے متعلق جو نظریہ ہے اسے فلسفیانہ زبان میں وجودی نقطہ نگاہ بھی کہا جاتا ہے، جسے وہ لادینی نقطہ نگہ سمجھتا ہے : '' پہلا (وجودی) اور دوسرا (آفاق) نقطہ نگاہ حتمی طور پر لا دینی نقطہ نگاہ ہے۔ اگر چہ باطنیہ گروہ لادین کہلانے سے اکثر منکر رہا ہے۔ بلکہ انہوں نے دین کے نام پر سینکڑوں اور ہزاروں فرقوں کی تخلیق کی ہے۔ بلکہ اکثر اوقات کل حقیقت دین کے واحد راز دار بن بیٹھے ہیں جو قطعاً خود فریبی کے ساتھ فریب کاری و فریب دہی بھی ہے۔ خلاف واقعہ ہے۔ اب اقبال و رومی کے متعلق ساری احتیاطوں کے باوجود یہ کہنا عین حق ہے کہ اپنے اساسی فکر میں سارے انکاروں کے باوجود

اقبال سو فیصدی کے قریب و جودی ہے اور رومی پچاس فیصدی کے قریب و جودی ہے۔ اپنے لیکچرز کے آغاز میں ہی اقبال نے یہ تسلیم کیا ہے کہ ان لیکچرز کے دوران میں اس نے وجودی نقطہ نگاہ اختیار کیا ہے (یہ دعویٰ بے دلیل ہے، بلکہ بہتان ہے۔ ناصر) ۔ یہ ہے خدا کو وقت کے اطلاقی مفہوم کے ہم معنی اور توام بنانے کی فکر اقبال کی بنیاد ،، (صوفی نذیر احمد کاشمیری ” اقبال و رومی کا دین و عمرانی مقام دربرھان، دھلی، جمادی الاخری ۱۳۸۰ ھ — دسمبر ۱۹۶۰ ع ص ۳۰۱ — ۳۰۲) ۔،،

محولہ بالا معترضین کے اعتراضات سے یہ بات تو محقق ہے کہ ان کے اپنے عقاید و نظریات میں بعد المشرقین ہے۔ ان میں سے ایک اگر عقیدہ وحدت الوجود کو دین اسلام کی بنیاد قرار دیتا ہے تو دوسرا اسے لادینی عقیدہ سمجھتا ہے۔ اس واقعہ یہ ہے کہ اقبال نے وحدت الوجودی عقیدے سے تائب ہونے کے بعد پھر اس کی طرف رجوع نہیں کیا۔ نیز جس باطنی نقطہ نگاہ کو صوفی نذیر احمد لادینی سمجھتے ہیں علامہ اقبال بھی اسے دین کے خلاف سمجھتے ہوئے اس کی تردید و تکذیب کرتے رہے ہیں۔

” حقیقت یہ ہے کہ کسی مذھب یا قوم کے دستورالعمل وشعار میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کردینا ہے۔ یہ ایک نہایت (Subtle) طریق تنسیخ کا ہے۔ اور یہ طریق وہی قومیں اختیار یا ایجاد کرسکتی ہیں، جن کی فطرت گوسفندی ہو۔ شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعرا ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبیعت موجود تھا، اور اگر چہ اسلام نے کچھ عرصے تک اس کا نشو و نما نہ ہونے دیا، تاھم وقت پاکر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا، یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدت الوجود تھی۔ ان شعرا نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردیدوتنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔ اگر اسلام افلاس کو برا کہتا ہے تو حکیم سنائی افلاس کو اعلی درجے کی سعادت قرار دیتا ہے۔ اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لیے ضروری تصور کرتا ہے تو شعرا ے عجم ان شعار اسلام میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں۔ مثلاً

غازی زپئے شہادت اندر تگ و پوست
غافل کہ شہید عشق فاضل ترا زوست
در روز قیامت این باد کے مانند
این کشتہ دشمن است وآں کشتۂ دوست

یہ رباعی شاعرانہ اعتبار سے نہایت عمدہ ہے اور قابل تعریف، مگر انصاف سے دیکھئے تو جہاد اسلامیہ کی تردید میں اس سے زیادہ دلفریب اور خوبصورت طریق اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ شاعر نے کمال یہ کیا ہے۔ کہ جس کو اس نے زہر دیا ہے اس کو احساس بھی اس امر کا نہیں ہوسکتا کہ مجھے کس نے زہر دیا ہے۔ بلکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ مجھے آب حیات پلایا گیا ہے۔ آہ! مسلمان کئی صدیوں سے یہی سمجھ رہے ہیں (اقبالنامہ، حصہ اول، ص ۵۲ تا ۵۳) —

پاکستان و ہند کے اسلامی لٹریچر میں غیر دینی تصورات و عقائد کا سراغ لگاتے ہوئے اقبال لکھتا ہے: ”ہندی مسلمانوں کی بڑی بدبختی یہ ہے کہ اس ملک سے عربی زبان کا علم اٹھ گیا ہے۔ اور قرآن کی تفسیر میں محاورہ عرب سے بالکل کام نہیں لیتے۔ یہی وجہ ہے کہ اس ملک میں قناعت و توکل کے وہ معنی لئے جاتے ہیں جو عربی میں ہرگز نہیں ہیں۔ کل میں ایک صوفی مفسر قرآن کی ایک کتاب دیکھ رہا تھا۔ لکھتے ہیں۔ ”خلق الارض والسموات فی ستۃ ایام،، میں ایام سے مراد تنزلات ہیں۔ یعنی فی ستہ تنزلات،، ہیں کم بخت کو یہ معلوم نہیں کہ عربی زبان میں ”یوم،، کا یہ مفہوم قطعاً نہیں اور نہ ہوسکتا ہے کیونکہ تخلق بالتنزلات کا مفہوم ہی عربوں کے مذاق اور فطرت کے مخالف ہے۔ اس طرح ان لوگوں نے نہایت بے دردی سے قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کردئے ہیں۔ کاش کہ مولانا نظامی کی دعا اس زمانے میں مقبول ہو اور رسول اللہ صلعم پھر تشریف لائیں اور ہندی مسلمانوں پر اپنا دین بے نقاب کریں،، (اقبالنامہ، حصہ اول، ص ۱۳) —

اقبال کے نزدیک زندگی حرکت و عمل سے عبارت ہے، جس کا اسلام زبر دست محرک ہے۔ یہ عمل ہی ہے جو قوت حیات کا حقیقی سرچشمہ ہے جس میں ارتقائے انسانیت کا راز مضمر ہے۔ لہذا وہ اس تصوف کو اسلامی روح یا انسانیت کا حریف سمجھتا ہے جو حرکت و عمل کے بجائے سکون وجمود

یا ترک و فرار کی تعلیم دیتا ہے۔ اس تصوف کے متعلق وہ لکھتا ہے،،: اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے، جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے

آپ کو ''خیر القرون قرنی،، والی حدیث یاد ہوگی۔ اس میں نبی کریم فرماتے ہیں کہ میری امت میں تین قرنوں کے بعد ''سمن،، **(ولیظہر

---

*سنسکرت میں ''شمن،، زاھد و تارک الدنیا کو کہتے ہیں۔ بدھ مذہب کے تارک الدنیا بھکشو اس لقب سے پکارے جاتے تھے۔ رفتہ رفتہ تمام پیروان بدھ کو شمنی،، کہنے لگے۔ اسی ''شمنی،، کو عربوں نے ''سمنی،، بنالیا اور وسط ایشیا کے باشندوں نے ''شامانی،،۔ چنانچہ زکریا رازی، البیرونی اور ابن الندیم وغیرھم نے بدھ مذہب کا ذکر ''سمنیہ،، ہی کے نام سے کیا ہے۔ البیرونی بدھ مذہب کی عالمگیر اشاعت کی تاریخ کی خبر رکھتا تھا۔ چنانچہ کتاب الھند کی پہلی فصل میں اس طرف اشارات کئے ہیں۔ چنگیز خان کی نسبت یہ تصریح ملتی ہے کہ وہ شامانی مذہب کا پیرو تھا، یعنی بدھ مذہب کا۔ چونکہ شامانی اور بدھ مذہب کا ترادف واضح نہیں ہوا تھا، اس لئے ۱۸ سویں صدی کے بعض یورپی مورخوں کو طرح طرح کی غلط فہمیاں ہوئیں، اور وہ اس کا صحیح مفہوم متعین نہ کرسکے۔

یہ غلط فہمی یورپ کے عام اھل قلم میں آج بھی موجود ہے۔ شمالی سائبیریا اور چینی ترکستان کے ھم سایہ علاقوں کے تورانی قبائل اپنے مذہبی پیشواؤں کو جو(تبت کے لاماؤں کی طرح ملکی پیشوائی بھی رکھتے ہیں) ''شامان،، کہتے ہیں۔ سوویٹ روس کی حکومت آج کل ان کی تعلیم و تربیت کا سروسامان کر رہی ہے۔ یہ لوگ بھی بلاشبہ بدھ مذہب کے پیروہیں، لیکن ان کا بدھ مذہب منگولوں کے محرف مذہب کی بھی ایک مسخ شدہ صورت ہے، اس لئے اصلیت کی بہت کم جھلک باقی رہ گئی ہے، اور اس لئے ان کی مذہبی اصلیت کے بارے میں آج کل کے مصنف حیرانی ظاہر کررہے ہیں۔

انگریزی میں انہی تورانی قبائل کے مذہب کی نسبت شے منزم، (Shamanism) کی ترکیب رائج ہوگئی ہے، اور جادوگری کے اعمال و اثرات کو (Shamanic) ور (Shamastic) وغیرہ سے تعبیر کرنے لگے ہیں۔ یہ ''شیمن،، بھی وہی ''شامانی،، اور ''شمنی،، ہی کی ایک

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۹)

فهم السمن) کا ظہور ہوگا۔ میں نے اس پر دو تین مضامین اخبار وکیل امرتسر میں شائع کئے تھے، جس کا مقصود یہ ثابت کرنا تھا کہ " سمن " سے مراد رہبانیت ہے، جو وسط ایشا کی اقوام میں مسلمانوں سے پہلے عام تھی، ائمہ محدثین نے جیسا کہ آپ کو معلوم ہے یہ لکھا ہے کہ اس لفظ سے مراد عیش پرستی ہے، مگر لسانی تحقیق سے محدثین کا خیال صحیح نہیں کھلتا۔ افسوس ہے کہ عدیم الفرصتی اور علالت کی وجہ سے میں ان مضامین کا سلسلہ جاری نہ رکھ سکا۔ میرا تو عقیدہ ہے کہ علوق الزھد اور مسئلہ وجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدھ (سمنیت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ خواجہ نقشبندی اور مجدد سرھند کی میرے دل میں بڑی عزت ہے، مگر افسوس ہے کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگ گیا ہے۔ یہی حال سلسلہ قادریہ کا ہے جس میں میں خود بیعت رکھتا ہوں۔ حالانکہ حضرت محی‌الدین (حضرت محی‌الدین عبدالقادر گیلانی) کا مقصود اسلامی تصوف کو عجمیت سے پاک کرنا تھا (اقبالنامہ، حصہ اول، ص ۸۷-۹۷) ۔

اب مثنوی اسرار خودی کے دیباچے سے ایک اقتباس پیش کیا جاتا ہے، جس میں اقبال نے اس موضوع پر قابل قدر اور بصیرت افروز اشارے کیے ہیں :

" علماء قوم میں سب سے پہلے غالباً ابن تیمیہ علیہ‌الرحمۃ اور حکماء میں واحد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گیر میلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی، مگر افسوس ہے کہ واحد محمود کی تصانیف آج ناپید ہیں ..... ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔

شعراء میں شیخ علی حزین نے یہ کہہ کر کہ " تصوف برائے شعر گفتن خوب است "، اس بات کا ثبوت دیا ہے کہ وہ حقیقت حال سے آگاہ تھے مگر باوجود اس بات کے ان کا کلام شاہد ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کے اثرات سے محفوظ نہ رہ سکے۔ ان حالات میں یہ کیونکر ممکن تھا کہ

محرف صورت ہے۔ چونکہ ان قبائل میں جادوگری کا اعتقاد عام ہے اور وہ اپنے شامانوں سے بیماریوں میں جادو ٹوٹکے کراتے ہیں اس لئے جادوگری کے لئے یہ لفظ مستعمل ہوگیا ہے۔ (قب ابوالکلام احمد آزاد : ترجمان القرآن، حصہ اول، طبع ثانی، لاھور، بدون تاریخ، ص ۱۳۷، حاشیہ) —

ھندوستان میں اسلامی تخیل اپنے عملی ذوق کو محفوظ رکھ سکتا ۔ میرزا بیدل علیہ الرحمۃ لذت سکون کے اس قدر دلدادہ ہیں کہ ان کو جنبش نگاہ تک گوارا نہیں :

نزاکت ہا است در آغوش مینا خانہ حیرت
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگ تماشا را

اور امیر مینائی مرحوم یہ تعلیم دیتے ہیں کہ :

دیکھ جو کچھ سامنے آجائے منہ سے نہ بول
آنکھ آئینے کی پیدا کر دہن تصویر کا

مغربی اقوام اپنی قوت عمل کی وجہ سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں اور اسی وجہ سے اسرار زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ادبیات و تخیلات اہل مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں ۔ اگرچہ مغرب کے فلسفہ جدید کی ابتدا٭ ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی (یعنی شوپن ہاور) کے نظام وحدت الوجود سے ہوتی ہے، لیکن مغرب کی طبائع پر رنگ عمل غالب تھا ۔ مسئلہ وحدت الوجود کا یہ طلسم جس کو ریاضیات کے طریق استدلال سے پختہ کیا گیا تھا، دیر تک قائم نہ رہ سکتا تھا ۔ چنانچہ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفہ٭ مغرب بالخصوص حکمائے انگلستان کے عملی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہوگئے ۔ جس طرح رنگ و بو وغیرہ کے لیے مختص حواس ہیں، اسی طرح انسانوں میں ایک اور حاسہ بھی ہے جس کو ” حس واقعات “ کہنا چاہئے ۔ ہماری زندگی واقعات گرد وپیش کے مشاہدہ کرنے اور ان کے صحیح مفہوم کو سمجھ کر عمل پیرا ہونے پر منحصر ہے۔ مگر ہم سے کتنے ہیں جو اس قوت سے کام لیتے ہیں جس کو میں نے ” حس واقعات “ کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے؟ نظام قدرت کے پر اسرار بطن سے واقعات پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ہوتے رہیں گے ، مگر بیکن (Bacon) سے پہلے کون جانتا تھا کہ یہ واقعات حاضرہ جن کو نظریات کے دلدادہ فلسفی اپنے تخیل کی بلندی سے بہ نگاہ حقارت دیکھتے ہیں، اپنے اندر حقائق و معارف کا ایک گنج گراں مایہ پوشیدہ رکھتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ انگریزی قوم کی عملی نکتہ رسی کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں ” حس واقعات “ اور اقوام کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہے۔ یہی وجہ ہے

کہ کوئی "دماغ یافتہ" فلسفیانہ نظام جو واقعات متعارفہ کی تیز روشنی کا متحمل نہ ہوسکتا ہو، انگلستان کی سر زمین میں آج تک مقبول نہیں ہوا بس حکمائے انگلستان کی تحریریں ادبیات عالم میں ایک خاص پایہ رکھتی ہیں اور اس قابل ہیں کہ مشرق دل و دماغ ان سے مستفید ہوکر اپنے قدیم فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کریں (قب دیباچہ اسرار خودی، لاہور طبع اول ۱۹۱۳ ع) —

نکلسن کے نام اپنے ایک خط میں تصوف و عمل کے متعلق اپنے موقف کی صراحت کرتے ہوئے، اقبال لکھتا ہے :

" دراصل بقائے شخص اور زندگی کے علو و ارتقا کے لیے تصادم نہایت ضروری ہے۔ نیٹشے بقائے شخصی کا منکر ہے۔ جو لوگ حصول بقا کے آرزو مند ہیں، وہ ان سے کہتا ہے: "کیا تم ہمیشہ کے لیے زمانے کی پشت کا بوجھ بنے رہنا چاہتے ہو"؟ اس کے قلم سے یہ الفاظ اس لیے نکلے ہیں کہ زمانے کے متعلق اس کا تصور غلط تھا۔ اس نے کبھی مسئلہ زمان کے اخلاقی پہلو کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ بخلاف اس کے میرے نزدیک بقا انسان کی بلند ترین آرزو اور ایسی متاع گراں مایہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام قوتیں مرکوز کردیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں عمل کی تمام صور و اشکال مختلفہ کو جن میں تصادم و پیکار بھی شامل ہے، ضروری سمجھتا ہوں، اور میرے نزدیک ان سے انسان کو زیادہ استحکام استقلال حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ اس خیال کے پیش نظر میں نے سکون و جمود اور اس نوع کے تصوف کو جس کا دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو، مردود قرار دیتا ہوں (اقبالنامہ، حصہ اول، ص ۴۶۵)—

اس تصوف کی نوعیت کو اس نے دوسری جگہ اس طرح بے نقاب کیا ہے : "مسلمانوں پر ایک ایسا تصوف مسلط تھا جس نے حقائق سے آنکھیں بند کرلی تھیں، جس نے عوام کی قوت عمل کو ضعیف کردیا تھا اور ان کو ہر قسم کے توہم میں مبتلا کررکھا تھا۔ تصوف اپنے اس اعلی مرتبے سے جہاں وہ روحانی تعلیم کی ایک قوت رکھتا تھا، نیچے گر کر عوام کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ بن گیا تھا۔ اس نے بتدریج اور غیر محسوس طریقے پر مسلمانوں کی قوت ارادی کو کمزور اور اس قدر نرم کردیا تھا کہ مسلمان اسلامی قانون کی سختی سے بچنے کی کوشش کرنے

لگے تھے۔ انیسویں صدی کے مصلحین نے اس قسم کے تصوف کے خلاف علم بغاوت بلند کردیا اور مسلمانوں کو عصر جدید کی روشنی کی طرف دعوت دی۔ یہ نہیں کہ یہ مصلحین مادہ پرست تھے۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان اسلام کی اس روح سے آشنا ہوجائیں جو مادہ سے گریز کرنے کے بجائے اس کی تسخیر کی کوشش کرتی ہے،، (وہی کتاب، ص ۱۶۷) —

مسلمانوں کی بے حسی اور جمود کی اس تحلیل نفسی سے جو حقیقت واقعیت کی مظہر ہے، مولانا عبدالماجد دریا آبادی اور نیاز فتحپوری، بھی متفق ہیں: '' تصوف کی موجودہ مسخ شدہ شکل، یونانی اوہام، ایرانی تخیلات، ہندی مراسم اور دیگر غیر اسلامی عناصر کا ایک معجون مرکب ہے، جس کے صرف بعض اجزا' اسلامی کہے جاسکتے ہیں اور وہ بھی بڑی تلاش و دیدہ ریزی کے بعد نظر آتے ہیں۔ حاشا ثم حاشا، یہ اسلامی تصوف نہیں،، (عبدالماجد دریا آبادی: تصوف اسلام طبع سوم دارالمصنفین، اعظم گڑھ، ۱۳۶۵ھ — ۱۹۴۶ع ص ۱۰) —

نیاز فتحپوری بھی اقبال کی طرح تصوف کو اصل کے لحاظ سے عجمی تصور کرتے ہیں: '' تصور یکسر عجم کی پیداوار ہے۔ عرب اور اہل عرب کو اس سے کوئی لگاؤ نہ تھا۔ اسی لیے عربی شاعری میں تصوف کا وجود نہیں اور عجمی شاعری کا طرہ' امتیاز ہی بیان تصوف ہے۔ چنانچہ غالب کے یہاں بھی تصوف کا زیادہ عنصر اس کے فارسی کلام میں پایا جاتا ہے،، (سالنامہ نگار، ۱۹۶۱ع لکھنو، ص ۱۲) —

ان تمام مباحث کا حاصل یہ نکلا کہ اقبال بیشک پہلے وحدت الوجودی تھا، لیکن قرآن حکیم پر حکیمانہ غور و فکر کے بعد اس عقیدے سے تائب ہوگیا اور پھر آخری دم تک اسے اور عجمی تصرف دونوں کو غیر اسلامی، اس لیے حریف انسانیت سمجھتا رہا —

تبصرے

علم الاقتصاد، ازشیخ محمد اقبال۔ شائع کردہ اقبال اکیڈمی کراچی۔
صفحات ۲۲۱ (قیمت 5.50)

بہت کم لوگ اس امر سے واقف ہیں کہ علامہ اقبال کی پہلی کتاب نہ فلسفہ سے متعلق تھی نہ ادب سے ۔۔ اس کا موضوع '' علم الاقتصاد،، تھا۔

'' علم الاقتصاد ،، ایک بہت پرانا علم ہے۔ یونانیوں کے یہاں اس پر بڑا سواد ملتا ہے۔ مسلمانوں نے اپنے دور میں اس پر بیش بہا لٹریچر تیار کیا۔ لیکن دور جدید میں یہ علم مغربی اقوام کا سرمایۂ افتخار بن کر رہ گیا ہے۔ ہند و پاکستان میں ایک مدت تک اس کی طرف کوئی خاص توجہ نہیں دی گئی۔ یہ چیز بڑی متاثر کن ہے کہ علامہ اقبال نے اس علم کی اہمیت کو محسوس کیا۔ اور سنہ ۱۹۰۳ء میں اس پر ایک مفصل کتاب لکھی جس میں اس علم کے تمام اہم گوشوں پر مبسوط بحث کی۔

کتاب کا پہلا حصہ بڑا اہم ہے۔ اس میں علم الاقتصاد کی ماہیت اور اس کے طریق تحقیق سے بحث کی گئی ہے۔ اس باب میں علم ،ماشیات کی حقیقت کو واضح کیا گیا ہے۔ اور اس کے بنیادی تصورات مثلاً دولت، احتیاج وغیرہ کی تشریح کی گئی ہے۔ احتیاجات کی بحث میں علامہ علم کی وحدت اور مختلف علوم کے باہم تعلق کے بارے میں یہ رائے ظاہر کرتے ہیں کہ '' انسان کی حقیقی ضروریات اس کی ظاہری ضروریات سے متمیز نہیں ہوسکتیں۔ جب تک ہمیں یہ معلوم نہ ہو کہ انسان کی حقیقی بہبودی کیا ہے۔ اس کے علاوہ تہذیب و تمدن کے مختلف مدارج اور حالات میں دولت کی مختلف اقسام کی وقعت ہوتی ہے۔ اور ان کی قدر صرف ان ضروریات کے لحاظ سے متعین ہوتی ہے کہ انسان ان کو کس نگاہ سے دیکھتا ہے۔ تعلیم و تربیت کا اثر بالعموم ہماری نگاہ میں ایک قسم کا تغیر پیدا کردیتا ہے۔ اور بسا اوقات ان اشیاء کو دولت نہیں سمجھتے جن کو تعلیم پانے سے پہلے دولت تصور کیا کرتے تھے۔ غرض عملی طور پر مفید ہونے کے لئے علم الاقتصاد

کے لئے ضروری ہے کہ ان تمام علوم کی تحقیقات سے فائدہ اٹھائے جن کا مدعا انسان کی زندگی کا افضل ترین مقصد، اس کی حقیقی بہبودی اور اس کی تہذیب و تمدن کے مختلف مدارج معلوم کرنا ہے،،۔ (صفحہ ۱۱)۔

معاشیات کی فکری اور نفسی بنیاد کے متعلق علامہ نے جو رائے ظاہر کی ہے وہ نہایت اہم ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ: ،، علاوہ اور باتوں کے ماہرین علم الاقتصاد کے لئے یہ نہایت ضروری ہے کہ اپنے علم کی بنیاد انسانی فطرت کے صحیح اصولوں پر قائم کریں ورنہ ان کو صحیح اور کلی نتائج کی توقع نہیں رکھنی چاہئے۔ خصوصاً اگر اس بات کو تسلیم کرلیا جائے کہ انسان بالطبع خود غرض ہے۔ یا اس کی فطرت قدرتاً وصف امتیاز سے کلی طور پر مبرا ہے۔ اور اس ابتدائی اصول کو اقتصادی استدلال کی بنیاد قرار دیا جائے تو ظاہر ہے۔ کہ تمام استدلالات جو اس اصول پر مبنی ہوں گے غلط سمجھے جائیں گے۔ کیونکہ حقیقتاً انسانی فطرت اس قسم کی نہیں ہے بلکہ خود غرضی اور ایثار دونوں سے مرکب ہے۔ اگر کسی قوم میں علم الاقتصاد کے ایسے اصول مروج ہوجائیں جو اس قسم کے غلط مشاہدے پر مبنی ہوں تو وہ قوم ایک دو صدیوں کے عرصے میں ہی ایک حیرتناک تنزل کریگی جس کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ اس قوم کے ہر فعل میں بے جا خود غرضی او زبردستی کی بو آئے گی۔ جو اس کو کسی نہ کسی دن حقیقی ذلت میں گراکر چھوڑے گی ،، (صفحہ ۱۷)۔

پوری کتاب پانچ حصوں میں بٹی ہوئی ہے۔ پہلا حصہ جیسا کہ ہم نے عرض کیا علم الاقتصاد کی حقیقت کے متعلق ہے۔ دوسرا حصہ پیدائش دولت کے مسائل پر مشتمل ہے۔ اور اس میں چار ابواب ہیں۔ جن میں مسئلہ قدر، بین الاقوامی تجارت، زر نقد، حق الضرب، زر کاغذی اور اعتبار سے بحث کی گئی ہے۔ چوتھا حصہ تقسیم پیداوار سے متعلق ہے اور اس میں بھی چھ باب ہیں۔ جن کے موضوعات لگان، سود، منافع، اجرت، مقابلہ نامکمل اور مالگزاری ہیں۔ آخری حصہ آبادی، جدید ضروریات اور صرف دولت کے مباحث کے لئے وقف ہے۔ اس نئے ایڈیشن میں ڈاکٹر انور اقبال قریشی کا مقدمہ اور جناب ممتاز حسن صاحب کا پیش لفظ بھی شامل ہے۔ جن میں کتاب کی خصوصیات اور اقبال کی معاشی فکر کے اہم پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ آخیر میں ایک ضمیمہ بھی شامل کردیا گیا ہے۔ جو ان اصطلاحات کے انگریزی مترادفات پر مشتمل ہے جو کتاب میں استعمال کی گئی ہیں۔ پوری کتاب پر وضاحتی حواشی کا بھی اضافہ کردیا گیا ہے۔ جن کی وجہ سے زمانی بعد بڑی حدتک دور ہوگیا ہے۔ اقبال کی اس اولین تصنیف

کی اشاعت ثانی کا کام انجام دے کر اقبال اکیڈمی نے اپنا ایک اہم فرض ادا کیا ہے۔ اب ضرورت اس امر کی ہے۔ کہ اس کتاب کی اور اقبال کی دوسری تحریرات نظم و نثر کی روشنی میں اقبال کے معاشی تصورات کو کتابی شکل میں مرتب کیا جائے۔ تاکہ فکر اقبال کا یہ گوشہ بھی طالبان علم کے سامنے آسکے۔

(ا ـ ن)

اسرار و رموز پر ایک نظر: از پروفیسر محمد عثمان۔
اقبال اکیڈمی کراچی۔ صفحات ۱۸۷ (قیمت ۵،۰۰)

اقبال کی تصنیفات میں مثنوی اسرار خودی و رموز بے خودی کو ایک منفرد مقام حاصل ہے۔ ان مثنویوں میں اقبال نے اپنے بنیادی فلسفہ اور اپنے اساسی پیغام کو پیش کیا ہے۔ اور ان کے ذریعہ ملت اسلامیہ میں انقلاب کی نئی روح پھونکی ہے۔ اسرار خودی میں فرد کی اصلاح اور اس کے طریقے اور رموز بے خودی میں ملت کی اصلاح اور اس کے نشاۃ ثانیہ کے پروگرام سے بحث کی گئی ہے۔ اور بات اتنے سلیقے اور اس قدر دلنشین انداز میں پیش کی ہے کہ دل کی گہرائیوں میں اترتی چلی جاتی ہے۔ بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ بیسویں صدی کے پہلے ربع میں ان مثنویوں سے زیادہ کسی دوسری کتاب نے ملت اسلامیہ ہند کے قلب و ذہن کو متاثر نہیں کیا۔

پہلی جنگ عظیم کے بعد کے اثرات کے تحت ہمارے معاشرہ سے آہستہ آہستہ فارسی اور عربی کا ذوق کم ہوتا جارہا ہے۔ یہ ایک عظیم المیہ ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ نئی نسلیں فارسی اور عربی سے بالکل نابلد ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ اپنے ادبی، ثقافتی، اور فکری سرمایہ سے انکا ربط ٹوٹتا چلا جارہا ہے۔ اسی سانحہ کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے۔ کہ خود اقبال کے فارسی کلام کا فہم بھی کم ہوتا جارہا ہے۔ نوجوانوں میں سے بہت کم ہیں جنہوں نے اسرار و رموز کا مطالعہ کیا ہو۔ اس لئے اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ اقبال کے فارسی کلام کے مطالب کو اردو میں دلنشین انداز میں بیان کیا جائے۔ تاکہ اصلاح فکر و عمل کا وہ کام جاری رہے جو اقبال نے شروع کیا تھا۔

پروفیسر محمد عثمان کی کتاب "اسرار و رموز پر ایک نظر" اسی نوعیت کی ایک پیش کش ہے۔ کتاب دو حصوں میں تقسیم ہے۔ پہلے حصہ میں اسرارِ خودی کے مطالب بیان کئے گئے ہیں۔ اور فرد کی حقیقت اور اس کی اصلاح کے متعلق فکر اقبال کے تمام اہم گوشوں کو سلیس انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ اس حصہ میں آٹھ ابواب ہیں۔ جن کے عنوان یہ ہیں: خودی کی حقیقت، تخلیق مقاصد اور عشق و محبت، سوال اور نفیٔ ذات، نظریۂ ادب، تربیت خودی کے مرحلے، حکایات اسرار، جہاد اسلامی کی غائت اور وقت تلوار ہے۔ دوسرے حصہ میں رموزِ بے خودی کے مطالب بیان کئے گئے ہیں۔ اور اس کے موضوعات یہ ہیں: قوم کس طرح بنتی ہے، توحید کی حقیقت، مقام رسالت، ملت اسلامیہ کی خصوصیات، قرآن آئین ملت ہے، ملت اسلامیہ کا مستقبل، مسلمان عورت اور فلسفہ خودی اور سورۃ اخلاص۔

پروفیسر محمد عثمان نے اسرار و رموز کے مباحث بہت دلنشین انداز میں بیان کئے ہیں۔ موصوف نے اپنی طرف سے بہت ہی کم چیزوں کا اضافہ کیا ہے۔ اقبال کے خیالات کو مناسب ترتیب کے ساتھ اردو نثر میں بیان کردیا ہے۔ جگہ جگہ اصل فارسی کے اشعار بھی دے دئے ہیں۔ اور جہاں جہاں ضرورت محسوس کی ہے وہاں اقبال کے کلام کے دوسرے اجزاء سے اور خود کلام پاک کی آیات سے مضامین کی تشریح بھی کردی ہے۔ یہ انداز تحریر کو تخلیقی نہیں لیکن فکر اقبال کو عام کرنے کے لئے بڑا موثر ہے۔

کتاب کی طباعت کا معیار بہت اچھا ہے۔

(خ – ا)

اسلام اینڈ دی ورلڈ، از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی۔
ترجمہ ڈاکٹر آصف قدوائی۔ ملنے کا پتہ: القادر۔ ۱۴ ایمپریس روڈ۔ لاہور۔ صفحات ۱۹۵۔ (قیمت ۴۔ روپے)۔

اس کتاب میں فاضل مصنف نے تاریخ پر مسلمانوں کے عروج و زوال کے اثرات کا جائزہ لیا ہے۔ اصل کتاب عربی میں تھی جسے کچھ مدت قبل اردو میں منتقل کیا گیا تھا اور اب ڈاکٹر قدوائی نے اس کا بڑی شستہ انگریزی میں ترجمہ کیا ہے۔ مولانا ابوالحسن علی صاحب ایک صاحب طرز

ادیب ہیں اور ان کی تحریر کو انگریزی کا جامہ پہنانا جوئے شیر لانا ہے۔ لیکن ہم لائق مترجم کو ان کی کامیابی پر مبارکباد پیش کرتے ہیں۔ بلاشبہ ان کا ترجمہ ہند و پاکستان میں کئے ہوئے درجہ اول کے ترجموں میں اپنا مقام رکھتا ہے۔

اصل کتاب کا موضوع بڑا اہم ہے۔ پہلے باب میں بعثت نبوی کے وقت دنیا کی حالت کا جائزہ لیا گیا ہے۔ دوسرا باب تبصرہ نگار کی رائے میں سب سے اہم ہے۔ اس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ و سلم کے لائے ہوئے انقلاب کے بنیادی خد و خال کو پیش کیا گیا ہے۔ تیسرا باب مسلمانوں کے عروج اور اس کے اثرات کے جائزہ پر مشتمل ہے۔ اور چوتھا باب مسلمانوں کے زوال اور اس کے اسباب سے بحث کرتا ہے۔ پانچواں باب مغرب کی ترقی، مغربی تہذیب کی خصوصیات اور اس مادی تہذیب کے تسلط سے پیدا شدہ نتائج کے جائزہ کے لئے وقف ہے۔ چھٹے باب میں ان نقصانات کو پیش کیا گیا ہے جو مسلمانوں کے زوال سے پیدا ہوئے اور جن کا اثر پوری انسانی دنیا پر پڑا ۔ آخری باب میں جدید کشمکش اور اسلامی احیاء کے امکانات سے بحث ہے۔ اس باب میں یہ امور بھی خصوصیت سے زیر بحث آئے ہیں کہ نجات کی راہ کیا ہے۔ اور اس کے لئے مسلمانوں کو کیا کچھ کرنا ہوگا۔

یہ کتاب ہمارے انگریزی لٹریچر میں ایک قیمتی اضافہ ہے ۔

(خ – ۱)

حضرت امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی۔

مصنفہ : مولانا مناظر احسن گیلانی –

ناشر : نفیس اکیڈمی –

صفحات : ۵۵۶ قیمت مجلد بارہ روپے –

مولانا مناظر احسن گیلانی مرحوم کی شخصیت مسلمانان ہند و پاکستان میں کسی تعارف کی محتاج نہیں۔ وہ علم کا ایک چلتا پھرتا انسائکلوپیڈیا تھے۔ ان کی وفات سے دنیائے علم کو عظیم نقصان پہنچا ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی علامہ مرحوم کی ایک شاہکار تصنیف ہے اور اسے نفیس اکیڈمی نے بڑے اہتمام سے چھاپا ہے۔

بڑی تقطیع کے ساڑھے پانچ سو صفحات میں مولانا گیلانی نے اس اچھوتے موضوع پر اتنا پرمغز مواد پیش کیا ہے کہ پڑھنے والا انکے علم اور نکتہ سنجی پر عش عش کرنے لگتا ہے۔ عامی حیثیت کے علاوہ کتاب ہمارے ملک کے سوچنے سمجھنے والے عناصر کے لئے اس حیثیت سے بھی بڑی اہم ہے کہ اس میں نظام اسلامی کے قیام کے لئے اسلامی تاریخ کی ایک عظیم ترین شخصیت حضرت امام ابوحنیفہ رح کے لائحہ عمل کی تفصیل پیش کی گئی ہے۔

امام ابوحنیفہ کو دنیا ایک فقیہہ اور مقنن کی حیثیت سے جانتی ہے اور کتاب کا نام پڑھ کر ھی ایک عام ناظر کو استعجاب سا محسوس ہوتا ہے لیکن کتاب پڑھکر نہ صرف یہ کہ استعجاب دور ہوجاتا ہے بلکہ دنیا کی اس محرومی پر سخت افسوس ہوتا ہے کہ وہ امام صاحب کے سیاسی کارنامہ سے کس حدتک لاعلم رھی۔ تحقیق کا کام کرنے والوں کے لئے مولانا گیلانی کی یہ کتاب کچھ نئی راھیں کھولتی ہے اور اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ نئے زاویہ نظر سے ائمہ کی زندگیوں کا مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے۔ دور زوال کا ایک نہایت افسوسناک اثر مسلمانوں پر یہ بھی مرتب ہوا ہے کہ اسلام کی سیاسی تاریخ ان کی نگاھوں سے اوجھل ہوگئی اور محققین تک نے اس کو یکسر نظر انداز کرنا شروع کردیا۔ آج جب اسلام ایک عالمی سیاسی قوت کی حیثیت سے پھر ابھر رہا ہے ہماری تاریخ کے از سر نو مطالعہ و تعبیر کی سخت ضرورت ہے۔

مولانا مناظر احسن کے متعلق یہ بات بلا خوف تردید کہی جاسکتی ہے۔ کہ ان کی کوئی کتاب بھی حرف موضوع سے متعلق نہیں ہوتی ہے، اصل موضوع کے علاوہ اتنے مباحث اس میں آجاتے ہیں کہ کتاب اچھی خاصی کشکول بن جاتی ہے لیکن یہ بات زیر تبصرہ کتاب کے متعلق بدرجہ اتم درست ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کتاب کے نام سے اس کے موضوعات کا صحیح اندازہ نہیں ہوسکتا۔ یہ کتاب حضرت امام صاحب کے سیاسی کارنامہ ھی سے متعلق نہیں ہے بلکہ اسلامی نقطہ نظر سے بنی امیہ اور بنو عباس کی پوری سیاسی تاریخ کا ایک جائزہ (Survey) بھی ہے اور اس حیثیت سے یہ ایک نہایت اہم علمی و تاریخی دستاویز ہے۔

مصنف محترم نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ بنو امیہ نے اپنی غلطیوں، بے راہ رویوں اور زیادتیوں پر پردہ ڈالنے کے لئے کس طرح نت نئی غلطیوں کا ارتکاب کیا اور پھر نظام سیاست ایک گھن کھایا ہوا درخت بن گیا جو گرنے کے لئے بس ایک جھونکے کا منتظر تھا۔ بنو عباس احیاء، تعمیر نو

اور اسلام کی تجدید کا نعرہ لیکر اٹھے اور عوام ان کے دھوکہ میں آگئے۔ برسر اقتدار آنے کے بعد وہ اپنے پیش رووں سے بھی بڑھ گئے اور نباش ثانی ثابت ہوئے۔ ان حالات میں انقلابات اور جوابی انقلابات کا ایک سلسلہ چل پڑا اور سیاسی زندگی خانہ جنگیوں اور بغاوتوں کی آماجگاہ بن گئی۔

امام صاحب نے اس چیز کو محسوس کرلیا تھا کہ بنو امیہ کے خلاف بغاوت کی قیادت جن ہاتھوں میں ہے ان سے کوئی خاص توقعات وابستہ نہیں کی جاسکتیں اور آئیندہ اصلاح کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک ادارہ قائم کیا جائے جو بہترین آدمیوں کو تیار کرے تاکہ آئندہ نظام حکومت کو درست کیا جاسکے۔ اسی کام کو آپ نے انجام دیا اور جب کئی سو افراد اپنے پروگرام کے مطابق تیار کرلئے تو رائے عامہ کی تیاری کا کام شروع کیا۔ پھر آپ نے وہ قانون مدون کیا جس کے ذریعہ ملک میں اسلامی احکام کا اجراء عمل میں آسکے اور نظام ریاست کو اسلام کے مطابق ڈھالا جاسکے۔ خود آپ نے ہر منصب قبول کرنے سے انکار کردیا اور ہمہ تن اصلاح نو کے کاموں میں مصروف ہوگئے۔ اسی جدو جہد کی وجہ سے وہ حکومت کے عتاب کا نشانہ بنے اور شہید ہوئے۔ لیکن یہ آپ کے کام ہی کا اثر تھا کہ بنو عباس کی حکومت میں بنیادی تبدیلیاں آئیں۔ آپ کے شاگرد امام ابو یوسف قاضی القضاۃ مقرر ہوئے اور اسلامی قانون کا اجراء عمل میں آیا ــ یہ تھا امام ابوحنیفہ رح کا سیاسی کارنامہ۔

مولانا مناظر احسن صاحب کی یہ کتاب ایک اچھوتے انداز سے لکھی گئی ہے اور معلومات کا ایک خزانہ ہے۔ لیکن یہ نا انصافی ہوگی اگر ہم اسبات کا اظہار نہ کریں کہ کتاب کی افادیت کئی گنا بڑھ جاتی اگر اسے جدید فن تحریر کے مطابق مرتب کیا گا ہوتا۔ فاضل گیلانی کی تحریرات کی یہ بڑی کمزوری ہے کہ وہ جدید طرز پر مرتب نہیں ہوتیں اور اس طرح پڑھنے والے کو بڑی پریشانی ہوتی ہے۔ کبھی کبھی تو اسے تین تین چار چار صفحات کا جملہ معترضہ پڑھنا پڑھتا ہے! اس کمزوری کے باوجود یہ کتاب ایک بیش بہا علمی خزانہ ہے۔

(خ ــ ۱)